BJ
231
.D39
B 823,334

HANDBUCH DER PHILOSOPHIE

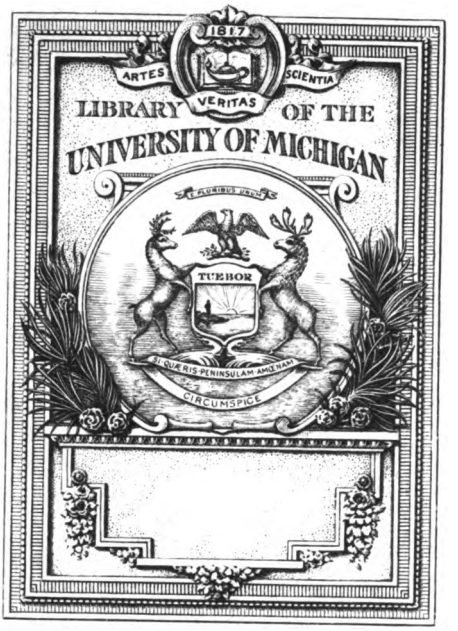
ETHIK DES MITTELALTERS

VON

ALOIS DEMPF

MÜNCHEN UND BERLIN 1927
DRUCK UND VERLAG VON R. OLDENBOURG

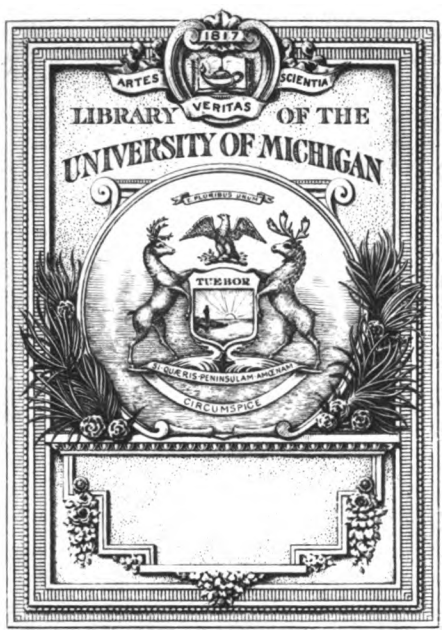
Digitized by Google



Digitized by Google

BJ
231
.D39

Digitized by Google



Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

DIE ETHIK DES MITTELALTERS

VON

ALOIS DEMPF

Digitized by Google

Digitized by Google

Philosophy
Dept.
6-23-30

38472

7-21-39 JA

Die im Rahmen dieses Handbuchs durchzuführende Verbindung historischer und systematischer Darstellung findet wohl kaum noch einen so sehr hierfür geeigneten Gegenstand als die mittelalterliche Ethik. Ist doch deren Wesen historisch nichts anderes als eine stattliche Reihe immer erneuter Versuche, die christliche Lebensordnung in ein System zu bringen. Dieser architektonische Systemwille, anfänglich kindlich genug zufrieden mit mechanischen Memoriersystemen für den Schulgebrauch, steigt an zu den kühnsten Konstruktionen spekulativer Bewältigung des sittlichen Lebens und seiner metaphysischen Hintergründe. Deutlich zeichnet sich eine klare Entwicklungslinie ab, auf der ein immer größerer Reichtum sittlicher Erfahrung, mystischer und metaphysischer Schau harmonisch sich zusammenfügt zu einem Ganzen, das innerlich ein fast lebendiger Organismus ist, ein untrennbares Ineinander von Seelenform, Weltordnung und Gotteslehre. Aber zuletzt stehen dann noch mindestens drei große Gattungen ethischer Systematik vor uns, die *symbolische Sittenlehre*, die die Seele als mikrokosmisches Abbild des gesamten Universums sieht, dann die *teleologische Systematik*, die eine lebendige Einheit der natürlichen und übernatürlichen Seelenkräfte und Lebensordnungen unter den aristotelischen Vollendungsbegriff sucht und zuletzt die *metaphysische Ethik* der deutschen Mystik, besonders Meister Eckharts, die die ethische Selbstvollendung als Gottesgeburt in der Seele mit dem gesamten zeitlosen Weltprozeß verbindet.

Wenn nun jedoch die Frage beantwortet werden soll, was ist denn die auferweckbare Bedeutsamkeit, was ist der *einheitliche Sinn* dieser Ethik, was ist das systematisch Wertvolle für unsere Zeit an diesen mannigfaltigen Systemen, dann wird freilich zu einer dem Mittelalter selbst fremden Überschau, zu einer eigenen Sinngebung wenigstens für die ersten Arten gegriffen werden. Einen einheitlichen Sinn für alle drei zu suchen hieße das entscheidende Neue der deutschen Mystik verwischen und bedeutete ein Übersehen der schweren Krisis, aus der es hervorgegangen ist. Infolge dieser Krisis konnte ja auch die mittelalterliche Ethik selber am Ende des 13. Jahrhunderts nicht zu einem einheitlichen Abschlusse kommen. Die große Epoche des Mittelalters hat sich nicht rund und fertig in sich geschlossen, ihre Lebenselemente waren zu mannigfach, zu zukunftsträchtig, um nicht notwendig von einem ganz bestimmten Augenblick an, von dem kritischen Augenblick der

Digitized by Google

Scheidung von Mittelalter und Neuzeit, neue Entwicklungslinien aus sich gebären zu müssen, wobei nur eine Gattung, die symbolische, nach einer schönen spätherbstlichen Nachblüte bis zu Gerson und Nikolaus von Kues hin, zurückblieb, um gerade damit sich als die wesentlich mittelalterliche zu erweisen.

Der hohe Reiz der Darstellung dieses überaus steilen Entwicklungsganges von kaum zwei Jahrhunderten wird nun freilich getrübt durch die gefährliche Einsamkeit des Forschers auf diesem Wege. Die innere Systemkraft der christlichen Ethik ist kaum untersucht. Die Moraltheologie hat sich historisch notwendig zu sehr auf das gewaltige System der Aquinaten konzentriert. Der Altmeister der deutschen Scholastikforschung, Clemens Baeumker, dem vor allem die stattliche Reihe der Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters zu danken ist, war auffallend wenig für die Geschichte der Ethik interessiert. Die verschiedenen Darstellungen der allgemeinen Geschichte der Ethik sind wohl teilweise, so besonders die von Theobald Ziegler, weitblickend genug auch auf die Kulturwelt und ihren Einfluß auf die Ethik eingestellt, aber doch niemals scharf genug auf den entscheidenden Kern der mittelalterlichen Ethik, nämlich ihre Systematik. Erst kurz vor Abschluß dieser Arbeit ist der dritte Band der Geschichte der Ethik von Ottmar Dittrich erschienen, der nun gleichfalls ganz entschieden und mit größter Zuverlässigkeit auf die Systeme eingestellt ist, von dem sich diese Darstellung aber durch eine andere, primär sozialethische Beurteilung der Kulturumwelt unterscheidet.

Die Eigenart der mittelalterlichen Ethik tritt besonders deutlich durch den Vergleich mit der altchristlichen zutage, die ohnehin notwendig als die Grundlage der gesamten Entwicklung mit in die Darstellung einzubeziehen ist. Während die mittelalterliche Ethik immer irgendwie systematisch ist, ist die altchristliche Ethik mit nur wenigen, nicht ihr Wesen treffenden Ausnahmen, unsystematisch in ihrer äußeren Form. Aber wie im Mittelalter hinter dem äußerlichen System doch auch immer erst der einheitliche Stil des ethischen Lebens und Denkens gesucht werden muß, d. i. die Einheit der sittlichen Lebensordnung, die sich dann schließlich in drei verschiedene Sittenlehren aufspaltet, so steht auch hinter der noch viel größeren Mannigfaltigkeit der altchristlichen Ethik ein einziges Quellprinzip, eine wirkende Einheitskraft der sittlichen Lebensordnung. Soweit auch die Hauptformen der altchristlichen Ethik auseinander zu liegen scheinen, ein Wesenszug ist ihnen allen gemeinsam, ist ihr substantieller Kern. Man kann diesen Kern bei jedem einzelnen herausschälen, aber auch der Überblick über die Erscheinungsformen zusammen zeigt ihn als ihr wesentliches einheitliches Band. Es ist anfänglich für den Forscher, der von der antiken oder modernen Ethik her an diese Zeit herantritt, gar nicht leicht, auch nur zu sehen, was alles in ihr Ethik ist. Man muß dafür erst den wichtigen Schritt von der wissenschaftlichen systematischen Darstellung der Sittlichkeit zu den unreflektierten naiven Gestaltungen des Sittenlebens tun, um zu sehen, daß Mystik, Gnadenlehre, ethische Metaphysik, Allegorese, Askese und Kirchenrecht, alle insgesamt kernhaft ethische Versuche der Lebensgestaltung sind, die erst in die eigentliche Tiefen-

Digitized by Google

schicht des Ethos hinabführen. Dort erst wird der Einheitspunkt der ganzen Ethik dieser Zeit sichtbar. Dieser Einheitspunkt ist dann nicht mehr autonome, allein willentliche Lebensgestaltung, sondern die Gewinnung eines neuen Lebens, eines substanzhaften neuen geistigen Seins, mag dies nun Kindschaft oder Wiedergeburt, Gerechtigkeit oder Gnadenstand, Gnosis oder Vergottung heißen. Diese substantiellen Urkategorien der altchristlichen Ethik, alle eins in der wesentlichen Verbindung von willentlicher Lebensgestaltung mit einer gottgegebenen Neuformung des geistigen Seins, also alle eins in der wesentlichen Verbindung von Sittlichkeit und Religion, gestatten allein eine historische Darstellung der Eigenart der altchristlichen Ethik. Die Möglichkeit und das klare Ergebnis ihrer einheitlichen Darstellung sind dann im großen der wissenschaftliche Erweis, daß der Kern der altchristlichen Lebensordnung gefunden ist.

Die Ethik der synoptischen Evangelien, des Johannesevangeliums, der paulinischen Briefe, also petrinisches, johanneisches und paulinisches Christentum, die ethische Metaphysik der griechischen Theologen und Mystiker von Origenes bis zu Dionysius und Johannes Damascenus, ja fast noch ein Jahrtausend weiter, die ethische Metaphysik und Gnadenlehre Augustins, die Mönchsaskese und das Sakramentsrecht der Kirche, was für eine bunte Mannigfaltigkeit sittlicher Lebensgestaltung! Sie ist eins in dem Streben nach dem geistig-sittlich-religiösen Sein der Seele.

Die Mannigfaltigkeit der altchristlichen Ethik in ihren produktiven Einzelgestaltungen ist nirgends ein allseitiges wissenschaftliches System geworden. Selbst bei Augustinus, der irgendwie von allen ihren Elementen bewegt ist und sie innerlich einheitlich verarbeitet hat, so daß man sehr wohl von einer Organik seines ethischen Denkens reden kann, liegt doch nirgends ein ausgeführtes System vor. Aber all diese Elemente sind zusammengeflossen in der komplexen Lebensordnung der altchristlichen Kirche. Das ist zugleich mehr und weniger als ein System. Die Bewahrung aller ethischen Bewegungen in der Praxis der Kirche und in ihrem traditionellen Schrifttum ist ein viel größerer Reichtum, als ihn irgendein noch so vollkommenes, aber doch immer individuell eingeengtes System bieten könnte. Potentiell, wenn auch latent, ist so immer die ganze Fülle des christlichen Ethos da. Aber es ist nicht immer in seiner ganzen Fülle lebendig. Es müssen immer erst die Teilstücke aktualisiert werden, es müssen von mehreren Seiten her die wichtigsten Konstituenten immer neu erlebt werden, das Erbe muß immer wieder neuer Erwerb geworden sein, bis sich wieder einmal ein organisches Ganzes zusammenfügt. Erst müssen wieder Persönlichkeiten da sein, die den ganzen Reichtum des christlichen Ethos in sich verwirklichen, und danach erst kann wieder Systematik auftreten.

Ist schon die Signatur des mittelalterlichen Denkens überhaupt Bewältigung der Tradition, so gilt dies ganz besonders von der Ethik,

Digitized by Google

in der ja immer Neuschöpfung besonders eng an das Überlieferte gebunden ist. Ihre Normenwelt gilt ja immer als ewig gegeben, als immer und allgemein verpflichtend, und neue Normengebung scheint nur Erfüllung und Verbesserung, bessere und einfachere Erfassung des längst Gegebenen sein zu können. Je reicher ausgebildet die sittliche Welt und gesetzliche Ordnung der vorliegenden Kultur war, um so schwerer setzt sich die selbständige Sittengestaltung der neuen Kultur durch, wenn auch schließlich immer wieder Raum genug für die subjektive Eigenart der Aneignung und Verwertung der Tradition bleibt.

Nach dem Halbjahrtausend der abendländischen, romanisch-germanischen Kulturanfänge und ihrer unvermeidlichen geistigen Stagnation — neben bewegtester Entwicklung in der praktischen Lebensgestaltung — ist gerade die unsystematische lebendige Fülle der ethischen Tradition in der kirchlichen Lebensordnung für die Art der mittelalterlichen Ethik bestimmend geworden. Die fluktuierende Traditionsmasse, in ihrem Umfang durchaus abhängig von der persönlichen Verlebendigung des christlichen Ethos, sobald mehr in Frage kam als das äußere kanonische Sittengesetz der Bußpraxis und der kirchenrechtlichen Bestimmungen, hat ganz entscheidend die höhere spirituelle Ethik des Mittelalters bestimmt. Sie hat Raum gelassen für das Schöpferische bei aller Rezeptivität und hat immer wieder neu gereizt zur umfassenden Systematik der ganzen Traditionsmasse. Das gilt für die christliche wie für die antike Ethik, die ja schon weitgehend, namentlich in die lateinische patristische Ethik eingebaut war, aber von 1200 an doch wieder neu als Ganzes erworben werden mußte. So ergab sich fast notwendig schöpferische Systematik als Wesen der mittelalterlichen Ethik. Gerade aus ihrem systematischen Trieb heraus stand sie freilich nicht isoliert, sondern war selber wieder eingefügt in das größere System, in das Totalitätssystem des kosmischen, geschichtlichen und liturgischen Weltbildes, in die Summa als Gesamtheit der christlichen Lehre und Sitte.

Diese Systematik fing naiv genug mit vollzähligen Tugend- und Lasterkatalogen an, mit sieben Haupttugenden und Dutzenden von Untertugenden und 8 Hauptlastern mit ebenso zahlreichem Gefolge. Aber sobald nach der kluniazensischen Reformbewegung und ihrer Erneuerung der liturgischen Frömmigkeit, dieser einzigartigen Vermittlung von Schrifterlebnis, große Persönlichkeiten wie Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Hugo von St. Viktor, die innere Fülle des Augustinismus je von anderer Seite her wiedergewonnen hatten, wurde die bloß mechanische Rezeptivität zu einer schöpferischen Formkraft mit den gegebenen Elementen, die geistig mindestens ebenbürtig neben der ursprünglichen altchristlichen Schöpfung steht. Sieht man nur die historischen Beziehungen und Abhängigkeiten, so kommt man freilich leicht zu dem üblichen Fehlurteil, es läge nur Rezeptivität und über-

Digitized by Google

haupt nichts Neues und Schöpferisches vor. Ganz anders aber muß das Urteil lauten, wenn man wirklich den konkreten historischen Augenblick erkennt. Dann offenbart sich ein völlig neuer Geist. Seine Grundhaltung besteht darin, daß sogleich mit dem Auftreten der neuen großen Persönlichkeiten die gesamte christliche Lebensordnung als ein wohlgefügter Makrokosmos voll der wunderbarsten Harmonien empfunden wird. Der Zauberstab des symbolischen Verständnisses erschließt diese Harmonien und Entsprechungen der übersinnlichen Welt und der Heilsgeschichte, der Urbilder des Natürlichen, Geistigen und des Sittlichen, die es in der Seele nachzubilden gilt, bis auch sie eine *creatura nobilis*, eine *anima hierarchizata*, ein vollendeter Mikrokosmos ist.

Dieser für unser modernes Empfinden überaus hochgespannte sittliche Optimismus mit seiner naiven Gläubigkeit und dem festen Glauben, im psychologisch-natürlichen Aufstieg von der einfacheren zur höchsten mystischen Sittlichkeit, höchste Vollendung sicher erreichen zu können, wenn nur richtig alle Heils- und Hilfsmittel angewendet werden, wird sehr oft verkannt. Man vergißt, daß er ein durchaus ethischer ist, durchaus als Aufgabe für den einzelnen und die Gemeinschaft gestellt ist und ihm darum das Untersittliche und Unsittliche kraß naiv schwarz malend in den vielen Schriften *de contemptu mundi* möglichst düster entgegengestellt wird. Der vielberufene mittelalterliche Dualismus, der das vielzitierte Werk von Eickens: Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung für den Kenner völlig wertlos macht, ist überhaupt kein metaphysischer, ja auch bald in der Geschichtsphilosophie kein historiologischer mehr, wenn man nicht gerade an die endzeitliche Antichristlehre denkt, nachdem schon die altchristliche Welt den bösen Weltgrund und das substantiell Böse in der Weltordnung überwunden hatte und nur mehr den freiwillig bösen Geist der Teufel und Verdammten hatte bestehen lassen. Es ist wesentlich für das Verständnis der mittelalterlichen Ethik, daß auch sie zwar durchaus wie die altchristliche die religiöse Hilfe zur Heilsgewinnung und Selbstvollendung für unerläßlich hält, also fast ausschließlich religiöse Ethik ist und auch durchaus die Verführung durch Welt und Teufel so ernsthaft als möglich nimmt, aber dennoch in ihrer gesamten Systematik nur optimistisch und willensautonom mit der freien sittlich-religiösen Selbstvollendung ohne Prädestinationsangst und ohne naturalistischen Determinismus rechnet.

Der charakteristische Unterschied gegenüber der indeterministischen idealistischen Ethik der Neuzeit als völlig geist- und willensautonomer individualistischer Persönlichkeitsethik, besteht keineswegs in einem ontologischen Dualismus der sittlichen und nicht sittlichen Kräfte, sondern in einem noch viel strengeren Objektivismus des sittlichen Ideals, als es selbst der altchristliche gewesen war. Denn nun war ja

Digitized by Google

außer der Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft um der Gnadenwirkung willen erforderlich auch noch die Zugehörigkeit zur *universitas Christi*, zur Christenheit als Kulturvolk. Nicht nur die transzendente Wirklichkeit makrokosmischer Ordnung, die himmlische Hierarchie, soll in der sittlichen Seele abgebildet werden, auch die Heilsgeschichte muß die christusförmige Seele wiederholen, und endlich muß sie eingegliedert sein in die soziale Gemeinschaft der Christenheit. Deren Organismus kann sich freilich nicht direkt als Ganzes abbilden, es muß also eine organische Aufteilung des sozialen Ganzen erfolgen. Die Standesethik kommt notwendig zum kosmischen Objektivismus der Lebensordnung hinzu, nicht mehr nur in sporadischen Ansätzen wie in der altchristlichen Zeit, sondern immer systematisch mit dem Blick auf das organische Ganze, in den Sittlichkeitsstufen, deren jeder aber nach der richtigen Theorie sittlicher Vollwert zukommt, und deren sittliches Neben- und Miteinanderwirken die Vollendung des Gemeinschaftslebens bildet.

Nur weil in der mittelalterlichen Ethik von Anfang an zwar nicht rein ethische Autonomie individueller Selbstvollendungsmöglichkeit, aber ethisch-religiöse Willensautonomie der Selbstvollendung bei richtiger freier Benutzung der Heilsmittel herrscht, kann ihre Entwicklung so bald schon zu der so stark humanistischen Ethik des Aquinaten führen. Sie ist dabei freilich unterstützt durch die Aufnahme der antiken Ethik, aber wesentlicher ist doch die Grundlage der christlichen Einheitskultur. Nur darum kann dem natürlichen Leben, dem menschlich Wesensgemäßen nach dem Naturgesetz, die übernatürliche Weihe und Kraft auch für die innerweltlichen Aufgaben und die natürlichen Menschenzwecke verliehen werden. Schon in der nächsten Generation aber dringt bei Meister Eckhart die rein ethische Geist- und Willensautonomie der individuellen Persönlichkeit durch, die nur mehr durch die mystische Terminologie verschleiert ist.

Man darf freilich nicht den Begriff Autonomie auf den aprioristisch-idealistischen Autonomismus Kants, also auf Selbstgesetzgebung und volle Selbstmächtigkeit einengen, um zu sehen, daß der richtige Sinn sittlicher Autonomie als sittliche Freiheit der Selbstvollendung ohne prädestinatianischen oder naturalistischen Determinismus durchaus auch in der theonomen Ethik wie auch in jeder anderen Ethik geltender, nicht idealistisch gesetzter, sittlicher Werte erfüllt sein kann. Autonomie ist dann in den beiden Fällen der gottgesetzten und der ideell geltenden Werte freie willentliche Verwirklichung dieser transzendenten Normen. Auch innerhalb der ethischen Normen selbst ist wiederum eine Auswahl des zunächst zu Verwirklichenden möglich. Der Kosmos der sittlichen Normen konkretisiert sich zum historisch-subjektiven Lebensideal. Das heißt anthropologisch gesprochen, das zeitbedingte Lebensideal macht einen bestimmten Ausschnitt der Normen und Wertewelt sichtbar.

Digitized by Google

In der Abfolge solcher Lebensideale ist der eigentliche Entwicklungsgang der mittelalterlichen Ethik zu sehen, wie ja auch in der altchristlichen Ethik ganz deutlich das gnostische, das kirchliche, mönchische und mystische Lebensideal in natürlicher und zeitgeschichtlicher Abhängigkeit aufeinander folgen. Bei keiner dieser Entwicklungen wird nun freilich unmittelbar ein bestimmter Zielpunkt sichtbar, wie dies etwa die volle Innerweltlichkeit des Lebensideals oder der rein ethische Subjektivismus wäre. Dafür reicht die Entwicklungsspanne des Mittelalters nicht aus. Darum steht auch nicht am Ende ein einziges Ethos als das allein herrschende. Gleichwohl ist die Entwicklung durchaus „logisch" und verständlich. Auf das symbolisch-geistige Lebensideal der mikrokosmischen Abbildung des Makrokosmos, das natürlich keineswegs auf die Mönchs- und Mystikerkreise beschränkt ist, sondern auch die weltlichen Stände durch Kaiserkrönung und Ritterweihe, durch die Ritterorden und das Parzivalideal, und auch noch die dienenden Stände in seine Lebensordnung mit einhezieht, folgt das ausgewogen natürlich-übernatürliche, humanistisch-theonome Lebensideal des Aquinaten. An Stelle der ausschließlich religiös-sittlichen liturgischen Dienstauffassung des ganzen Lebens werden nun die natürlichen Anlagen des Menschenwesens und seine innerweltlichen Zwecke normgebend und in ein eigenartiges Gleichgewicht mit dem übernatürlichen Menschenziel gesetzt. In der Mystik Meister Eckharts ist dann, freilich versteckt unter theologischer Terminologie, das rein natürliche Lebensideal das vorherrschende, wenn auch der radikale sittliche Subjektivismus und die ethische Geist- und Willensautonomie als *unio mystica* verstanden wird und durch die Forderung sozialethischer Praxis gemildert erscheint. Dieser Entwicklungstatbestand verrät als sein Wesen eine steigende Intellektualisierung. Ihr entsprechen genau die Definitionen und Beziehungsverhältnisse von Geist und Wille, bis dann im Nominalismus ein fideistischer und voluntaristischer Rückschlag erfolgt.

Damit ist aber das ethische Gesamtsystem des Mittelalters gesprengt. Damit ist zugleich auch ihr äußeres Zeichen, die Summa als wesentliche Geistesform, zu Ende. Mit der Befreiung der Einzelkräfte ethischen Wollens bricht eine in der ganzen Geistesgeschichte unerhörte Fülle schöpferischer Persönlichkeiten hervor, die in kühnstem Ansturm von einer Generation alle wichtigen geistigen Positionen der Neuzeit stürmt. Das Jahrhundert von 1250—1350 ist wohl eine Zeit der Krisis, in der sich die eigentlich mittelalterliche Lebensordnung auflöst, aber wahrlich nichts weniger als eine Verfallszeit, als die sie gewöhnlich charakterisiert wird. Dies Jahrhundert ist geistesgeschichtlich viel wichtiger als die Renaissance, denn hier liegen wirklich die wesentlichen Ansatzpunkte des neuzeitlichen Denkens und Wollens. Die frühen Renaissancemenschen sind nur Sonderfälle in einem Kreise von Denkern, die viel zahlreichere Probleme entdeckt haben und zu bewältigen suchten,

Digitized by Google

als dann wirklich in der Renaissance durchgearbeitet werden konnten. Soll die Ethik des Mittelalters in ihrer systematischen Bedeutsamkeit dargestellt werden, so gehören die Denker des 14. und frühen 15. Jahrhunderts nicht mehr so recht in den Rahmen der Darstellung. Aber da die Systematik des Mittelalters wohl der historischen Wirksamkeit nach in dem System des Aquinaten gipfelt, nicht aber für die historisch-wissenschaftliche Betrachtung, für die mit der Auflösung und in der Auflösung selbst eine unerhörte Fülle des Neuen beginnt, so müssen die vielfältigen Verzweigungen dieser Deltamündung doch mit in die Darstellung einbezogen werden. Ihre schöpferische und geistesgeschichtliche Bedeutsamkeit rechtfertigt dies völlig, denn hier liegen die Anfänge der modernen Persönlichkeit.

Der Hauptton der Darstellung muß freilich auf die großen Systeme gelegt werden. Ihre Arten und Voraussetzungen sind so mannigfach, daß eine kurze Terminologie der Darstellung gegeben werden muß. Die verschiedenen Sphären der Systematik sind dabei voneinander abzugrenzen. Als Ethik ist dabei die wissenschaftliche Behandlung des ganzen, und zwar, was gleich zu rechtfertigen sein wird, des komplexen sittlichen Lebens zu bezeichnen. Der Begriff Moraltheologie ist hier für die theologische Behandlung der christlichen Sittenlehre nach ihrem Offenbarungscharakter zu reservieren. Sittenlehre ist das jeweilige, historische konkrete System des sittlichen Lebens, der konkreten Normfindung und Normenauswahl und der verschiedenen Arten von Sitte. Sittliche Lebensordnung ist endlich die naive unreflektierte Struktur des konkreten sittlichen Gesamtlebens, dessen innere Gesetzlichkeit organisches Wachstum und ein geistiger Organismus noch vor allen Systemversuchen ist.

Der Ethik ist aber noch ein Idealsystem aller möglichen sittlichen Ordnungen und Werte zugeordnet, das in ungeschichtlicher Abstraktheit nur ein ideeller Maßstab für die Beurteilung der konkreten Sittenlehre sein kann. Die konkrete Sittenlehre ist immer reproduktiver Systembau auf Grund der personalistischen produktiven Schöpfung oder Nachschöpfung der organischen sittlichen Lebensordnung. Die Sittenlehre kennt bloße Anordnungssysteme, die die Fülle der sittlichen Elemente meist in zahlenmäßiger Vollständigkeit schulgerecht anzuordnen suchen, und Entwicklungssysteme, die ein einheitliches Prinzip, einen organischen Zusammenhang des sittlichen Lebens zu zeigen versuchen. Natürlich kommen auch Mischformen vor, die nur an ihrer Stelle erörtert werden sollen. Weitaus die reichsten Strukturmöglichkeiten besitzt aber die Organik der sittlichen Lebensordnung selbst. Die Schwierigkeit, sie zu finden und zu formulieren, da sie ja immer unausgesprochen ist, wird noch dadurch erhöht, daß die mannigfaltigen Sittenlehren meist unbewußt auf der primären Struktur der Lebensordnung aufbauen und fast nie alle ihre Strukturmöglichkeiten erschöpfen. Der gesamte Voraussetzungskomplex der zeitbedingten sittlichen Weltanschauung ist insbesondere in der mittelalterlichen Ethik überaus kompliziert, da er die kosmologischen, anthropologischen, soziologischen, historiologischen und soteriologischen Ordnungsbereiche in unlöslicher Verflechtung enthält. Die Einlagerung des Sittlichen in das gesamte Weltbild ist von höchster Bedeutung für die Struktur der Lebensordnung selbst und für die Bestimmung des ganzen Weltbildes. Endlich ist der Ausgangspunkt für den Aufbau der sittlichen Lebensordnung von entscheidender Wichtigkeit. Er ist die Basis des sittlichen Weltsystems und kann z. B. religiös oder ethisch sein. Immer aber ist die sittliche Lebensordnung ein in sich geschlossenes Ganzes in ihrer naiven Lebensentfaltung, während die Sittenlehre niemals diese Totalität völlig erfaßt und auch das ethische Idealsystem niemals als abgeschlossen gelten kann.

Digitized by Google

Ist nun aber die Beachtung dieser mannigfachen Schichten des sittlichen Lebens noch Ethik? Wenn Ethik wirklich nur die Lehre von der freiwillentlichen, selbstherrlichen, unabhängigen und individuellen Lebensgestaltung mit dem Ziel des Glücks oder der Würde oder der Gesinnung wäre, nur Trieb-, Pflicht- oder Gesinnungsethik der freien Einzelpersönlichkeit, dann müßte man etwa mit Troeltsch nur den radikalen ethischen Individualismus des Evangeliums aus dem Gesamtkomplex der christlichen Heilslehre als die ethische Komponente herausschälen. Eine dermaßen eingeengte Geschichte der christlichen Ethik wäre etwa als Vorgeschichte der neuzeitlichen Individualethik durchaus möglich und bedeutsam und ist ja teilweise auch in manchen Geschichten der Ethik, wenn auch selten eng genug an den historischen Gegenstand heranreichend, geleistet. Ebenso ist eine andere Komponente der christlichen Lebensordnung, der radikale Universalismus des Evangeliums als Sozialethik schon einheitlich dargestellt, wenn freilich auch hier die Isolierung einer Komponente oft recht beträchtlich vom eigentlichen Kern und der wesenhaften Einheit der christlichen Ethik abgelenkt hat. Wenn auch hier viel zu sehr die sozialethischen Einzelfragen nur mechanisch nebeneinander stehen bleiben, so ist doch damit das Thema Ethik schon weit über die bloße Individualethik der autonomen Persönlichkeit hinaus erweitert. Man wird, ohne auf die Terminologie „Ethik" verzichten zu müssen, noch einen weiteren Schritt tun und die naiven Gestaltungskräfte der Sittlichkeit, die Sitte im weitesten Sinne einschließlich der religiösen Normen und Motive, in die Geschichte der Ethik aufnehmen müssen. Es ist dies einfach eine Forderung der historischen Darstellung, um den mannigfaltigen Schichten der Systematik gerecht werden zu können. Entscheidend ist aber der letzte Schritt, wie ihn nun etwa schon Nikolai Hartmanns Ethik methodisch getan hat, der Schritt zur Metaphysik der Ethik, der der Einordnung der Sittenlehre in das gesamte Weltbild entspricht.

Damit ist zunächst nicht etwa die platonische Metaphysik der Ethik gemeint mit ihrer Idee des Guten, an der teilnehmend alles Gute gut ist, wenn freilich auch dieser Gedanke in der mittelalterlichen Ethik, insbesondere bei Meister Eckhart eine wichtig Rolle spielt. Gemeint ist die Metaphysik der Freiheit als *noumenon*, die Lehre von der freiwirkenden Kraft des Willens oder des innersten Kerns der Persönlichkeit überhaupt, die der Grundgedanke der praktischen Metaphysik Kants ist. Wenn man etwa die aristotelische Lehre von der ἕξις, dem *habitus* als einem Gewöhnungs-, Übungs- und Einstellungszustand der Seele, die platonische „Gerechtigkeit" als ein irgendwie reales Gleichgewicht der Tugenden und Seelenkräfte, die antike Lehre vom Bios als einer dauernden Lebensform, die verschiedenen Lehren vom bleibenden sittlichen Charakter, von einer irgendwie seinsmäßig festgewordenen, verfestigten Gesinnung, von der „schönen Seele" und vom sittlichen Idealismus insgesamt unter dem Gesichtspunkt einer bleibenden geformten Wirklichkeit oder Wirkeinheit der Seele oder in der Seele betrachtet, so müßten all diese Lehren auch irgendwie eine Metaphysik des sittlichen Seins enthalten, das tiefer liegt als die bloße assoziationspsychologische Einübung, Einstellung und Willensrichtung. Es versteht sich, daß die Assoziationspsychologie, die ja die Seele selber schon in ein bloßes Spiel von Eindrücken und Reaktionen aufgelöst hat, für dies sittliche Sein kein Verständnis haben konnte. Allein sie ist neu, und in der hier zu behandelnden Zeit hat es immer nur eine Lehre der substanticllen Seele gegeben und konnte darum auch das Charakterproblem in seine substantielle Tiefe verfolgt werden. Die Metaphysik des sittlichen Seins, die die Grundfragen der Willensfreiheit und ihrer Wirkmöglichkeit und Wirkungsart, ja die begriffliche Fassung des Willens selber erörtert, wird nun wieder als das abschließende Hauptthema der Ethik erkannt. So tritt denn wieder neben die Norm-, Motiv-, Sanktion- und Zielfragen der Ethik, neben die Dynamik der Lebensgestaltung die Frage nach der Statik des sittlichen Lebens. Neben die intellektualistische Trieb- und Weisheitsethik der Antike und die voluntaristische neuzeitliche Gesinnungsethik tritt wieder die Lehre vom sittlichen Sein, in dem es keine Sonderung von Geist und Wille gibt, sondern das ganze Wesen des sittlichen Menschen in seiner Lebenseinheit erfaßt werden soll.

Digitized by Google

Von diesem Standpunkt aus braucht man kein Bedenken zu tragen, die mittlere Periode der abendländischen Ethik in den anderthalb Jahrtausenden von Christus bis zur Reformation mit dem ganz vorwiegend betonten Suchen nach dem sittlichen Lebensprinzip in seiner komplexen und konkreten Fülle der Geschichte der Ethik zuzuzählen. Vielleicht wäre auch eine historische Darstellung dieser Periode möglich, die nur die eine Komponente, die rein ethische, ohne die von der übernatürlichen Seinsgestaltung ausgehende religiöse aussonderte. Aber die systematische Darstellung im Sinne der Bedeutsamkeit für die Gegenwart wäre gerade diesem Gegenstand gegenüber zur völligen Sprengung der historischen Systematik und geschichtlichen Lebensordnung gezwungen, sie müßte die Struktur der mittelalterlichen Ethik völlig zerreißen und doch zum Verständnis des geschichtlich Vorliegenden immer wieder auf die religiöse Komponente zurückgreifen.

Unsere Darstellung wird also völlig unbekümmert die religiöse Komponente miteinbeziehen. Gerade die rein ethische Bedeutsamkeit der mittelalterlichen Systematik kann nur in ihrer geschichtlichen Konkretheit im größeren Zusammenhang des Gesamtsystems aufgezeigt werden. Was sie der Gegenwartsethik zu geben hat, ist eben diese Einordnung des Ethischen in die religiöse und soziale Gemeinschaft, die Aufhellung der gesamten Problematik von Religion und Ethik und die Einfügung des Ethischen in die gesamte geistige Welt. Wenn es das Hauptproblem der modernen Ethik ist, aus der individualistischen, intellektualistischen oder voluntaristischen Isolierung wieder einzumünden in eine Lehre von den sittlichen Körperschaften und ihrer geistigen Welt, dann kann ihr gerade die mittelalterliche Ethik vorbildlich sein.

Literatur: Ottmar Dittrich, Geschichte der Ethik, II. Bd.: Vom Hellenismus bis zum Ausgang des Altertums, III. Bd.: Mittelalter bis zur Kirchenreformation. Für die allgemeine Systematik vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, I., II., Freiburg 1911. Ferner die verschiedenen Dogmengeschichten, Adolf Harnack, Dogmengeschichte, 5., Tübingen 1914, und I. Schwane, Dogmengeschichte II. und II. Bd., Freiburg. Für die Sozialethik Ernst Troeltsch, Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912, und Otto Schilling, Die christlichen Soziallehren, 1925.

I. DIE GRUNDLAGEN DER MITTELALTERLICHEN ETHIK.

1. DIE ETHIK DES EVANGELIUMS.

A) DIE ETHIK DER SYNOPTISCHEN EVANGELIEN.

Die edle Einfalt und stille Größe der Ethik Christi ist so weit von einem ethischen System entfernt, wie das schlichte Leben selbst von der Problematik jeder Philosophie, wie Poesie von wissenschaftlicher Prosa. Neues Leben ist ihr Sinn. Es hat gezündet, stärker, reiner und dauernder

Digitized by Google

als jede andere neue Religion, aber es hat sich nicht entzündet an der immer unzulänglichen Übersetzung eines Lebensideals in abstrakte Normen und Ziele, Gebote und Verbote. Eine solche Übersetzung ist niemals rein geglückt und wird auch niemals völlig glücken. Die Wirksamkeit dieses neuen Lebens war viel besser gesichert durch die persönliche Nachfolge der persönlichen Verkörperung dieses Lebens durch seinen Lehrer und Meister selbst. Die Geschichte der christlichen Sittlichkeit müßte darum, wenn sie ganz konkret sein wollte, eine Geschichte des christlichen Heiligkeitsideals und seiner zeitgebundenen Abwandlungen sein. Allein es ist doch auch eine Geschichte der christlichen Ethik möglich, weil in der langen Reihe der Umsetzungs- und Übersetzungsversuche des evangelischen Lebens in christliche Sittenlehre lebendiger Geist wirksam war und auch in ihnen das Leben zweier großer Zeitalter, des altchristlichen und mittelalterlichen um Gestaltung und Form rang und hinter der Form und den Formeln spürbar bleibt.

Die Aufgabe der rationalen Bewältigung des christlichen Lebensideals war vor allem deswegen so schwierig, weil sie sich in ihrer Umwelt nicht schlicht und naiv mit den eigenen Begriffen und Prägungen entwickeln konnte, weil schon mannigfache Versuche rationaler Lebenslehre und sittlicher Reflexion vorlagen. Man mußte in dieser Umwelt fast unvermeidlich zu den Formen der spätantiken Ethik greifen, wollte man die christliche Lebenslehre in gemeinverständliche Begriffe fassen. Insbesondere mußte man nach dem einzigen persönlichen Lebensideal des Hellenismus greifen, dem des Weisen, des Philosophen. Das war aber ein wesentlich intellektualistisches Ideal, das des Gnostikers, der die Lebensfrage durch Geist zu lösen verstand, in intellektueller Autonomie sein Leben gestaltete. Das christliche Lebensideal dagegen war unreflektierte persönliche Gottförmigkeit, *deiformitas*, ja von Anfang an jüngerhafte Nachfolge des Meisters selbst, also Christusförmigkeit. So zeigen denn die ersten großen Sittenlehren der christlichen Geistesgeschichte, besonders die der Alexandriner, ein Nebeneinander und Übereinander von gnostischen und christlichen Lebensidealen, da die beiden Ideale sich als nicht innerlich vereinbar erwiesen.

Diese ersten halb griechischen Sittenlehren wurden nun zwar ziemlich rasch in erbitterten Kämpfen, die um die christliche Gesamtlehre und letzte Weltanschauungsgrundlage gingen, überwunden, aber die Geschichte der christlichen Ethik darf doch nicht mit den nun folgenden reinen Ausprägungen des christlichen Ethos beginnen, sondern muß den Versuch wagen, schon die ursprüngliche christliche Sittlichkeit annähernd in einer Sittenlehre zu fassen.

Die Ethik Jesu nach den Synoptikern, die hier der Kürze wegen als Einheit genommen werden, ist vor allem personalistische Ethik. Das Gute ist allein in Gott lebendig, die Norm ist Gottes Wille, das Vorbild des sittlichen Lebens ist Gottes Vollkommenheit, er ist das persönliche sittliche Prinzip der Vaterliebe, und Gottes- und Menschenliebe muß darum das Prinzip auch eines innerlich freien Menschenlebens sein. Nur einer ist der Lehrer und Meister, nur einer ist gut, gerecht und vollkommen, nur nach der absoluten Vollkommenheit des persönlichen und geistigen Gottes hat sich das Vollkommenheitsstreben seiner wahren Kinder, seiner geistigen Söhne zu richten. Der ungeheure Vorteil der konkret persönlichen Fassung des Lebensideals durch den sittlich geistigen

Digitized by Google

Gottesbegriff ist klar. Er ist der besten wissenschaftlichen Symbolsprache, den Begriffen der Eudämonie, der Würde und Pflicht weit überlegen, da er sie alle implizite und doch anschaulich enthält. Er bringt aber sofort auch eine Eigenart der sittlichen Spannung zwischen Ideal und Verwirklichung mit sich, weil das Ideal zur schlechthin absoluten Höhe gesteigert ist, die der Mensch von sich aus nicht erreichen kann. Niemand ist gut als Gott allein. Die ethische Spannung wird sofort zur absoluten religiösen gesteigert. So liegt schon in der ersten Grundlage der christlichen Sittlichkeit in ihrem Personalismus die bleibende Spannung zwischen Selbstvollendung und Gotteshilfe begründet. Die Gnadenlehre muß irgendwie für die gesamte christliche Ethik konstitutionell sein. Nur bei Gott ist alles möglich, nur er kann neues höheres Leben schaffen.

Der Personalismus macht aber zugleich die sittliche Aufgabe der Nachahmung und Nachfolge zur primären Sphäre der evangelischen Sittlichkeit. Aktive Nachahmungsethik steht voran. Das ist ihr „radikaler Individualismus" (Troeltsch), ihr unverlierbarer Charakter als Persönlichkeitsethik. Obwohl das absolute Ideal unerreichbar ist, bleibt die sittliche Höchstforderung gottförmiger Vollkommenheit bestehen. „Werdet vollkommen, wie euer Vater im Himmel!" Das Himmelreich in uns braucht Gewalt. Die Vollkommenheit wird nicht mit einem Male erreicht. Sie ist ein innerer Wachstumsvorgang. So führt auch von der sittlichen Höchstforderung der Nachahmungsethik ein notwendiger Übergang zur zweiten Sphäre der evangelischen Sittlichkeit, der Gedanke des organischen Wachstums. Die evangelische Sittlichkeit ist aber auch unter diesem zweiten Gesichtspunkt primär ein neuer Sinn, Umbesinnung, *μετάνοια*, ein neuer Geist, der Eingang in ein neues Leben. Sie ist Lebenslehre eines neuen substantiellen Seins, Seinsethik weit über das nur assoziationspsychologisch gedachte Übungs- und Erziehungsgebilde einer Gesinnung, eines Habitus, eines Charakters und guten Willens hinaus. Das ewige Leben steht wohl auch in Beziehung zu dem religiösen metaphysischen Begriff der Unsterblichkeit, aber es hat primär einen rein ethischen Sinn. Es ist sittlich-geistiges Leben. Das Gegenstück ist der geistige Tod schon innerhalb des natürlichen Lebens. Nicht die Sünde ist eine Substanz, wohl aber ist der innerliche Sündenzustand eine substantielle Seinsbestimmtheit. In der natürlichen vorsittlichen Welt herrscht eine allgemeine Sündhaftigkeit — d. i. die evangelische Grundlage der späteren Erbsündelehre —, denn das Lebensprinzip des neuen Lebens ist noch nicht in Wirksamkeit. Unter der Lebensordnung des Fürsten dieser Welt herrscht nicht die Erfüllung des Gotteswillens, sondern die Selbstsucht. Das Herz ist auf die äußeren Güter, den Mammon gerichtet, auf sinnliche Begierden und Verführung, auf Ärgernisse, denen als seelenmörderisch die ärgste Strafe gedroht wird. Es gibt widersittliche böse Geister und Menschen als Kinder

Digitized by Google

des Teufels, des Bösen schlechthin. Die Knechtschaft dieser allgemeinen Sündhaftigkeit ist aber nicht unentrinnbar, denn allgemein ist auch das Sündenbewußtsein schon vor der Offenbarung der neuen Lehensordnung im natürlichen sittlichen Bewußtsein. Wenn auch nicht ausdrücklich vom Gewissen gesprochen wird, so ist es doch als Prüfstein der neuen Lehre statt der Wunder vorausgesetzt. „Beurteilt aus euch selbst, was recht ist" (Lk. XII, 57).

Auch die Entstehung und das Wachstum des neuen Lebens ist subjektiv und objektiv, sittlich und religiös, willensautonom und theonom gesehen. Die subjektiv-ethische Aufgabe besteht in der Gewinnung eines neuen Geistes, eines neuen Herzens. Das Herz ist das Lebensprinzip dieser Seinsethik. Unbedingte Innerlichkeit ist darum das Kernstück der Bergpredigt. Aus dem innersten Lebensgrunde selbst muß die Sittlichkeit hervorgehen. Dann erst ist sie wahr und echt. Das ist höchste Steigerung der Ethik zum vollen Liebesidealismus der Reinheit, Wahrhaftigkeit und Güte, der das alttestamentliche Gesetz erst vervollkommnet und auf die neue Stufe der Innerlichkeit hebt. Nicht nur der Mord ist verboten, sondern auch das Zürnen und Schelten. Man muß immer wieder versöhnungsbereit sein bis zur höchsten Liebe, der Feindesliebe. Nicht bloß der Ehebruch ist verboten, man muß auch frei sein von jeder Lüsternheit und jeder Habgier. Nicht bloß der falsche Schwur ist verboten, man muß im Innersten wahrhaftig sein. Nur unbedingte Vollkommenheit gleich dem himmlischen Vater ist die neue Lebensordnung, die besser sein muß als die der Pharisäer und die der natürlichen Gutwilligkeit auf Gegenseitigkeit (Mt. V, 3). Auch die religiösen Übungen, Almosengeben, Beten und Fasten müssen mit dem Geist der Innerlichkeit erfüllt werden und aus freiem Herzen kommen (Mt. VI, 1—18).

Dieses Selbstvervollkommnungsstreben erwirkt uns im Gottvertrauen die göttliche Hilfe. Wer das Ideal der Armut im Geiste, der Sanftmut und Friedfertigkeit, der Reinheit und Gerechtigkeit erfüllt, ist selig und besitzt das Himmelreich (Mt. V, 3—10), das in der Erfüllung des Gotteswillens auf Erden wie im Himmel besteht (Mt. VI, 10). Diesen Kindern Gottes wird durch die Vatergüte alles hinzugegeben, sie werden gerichtet nach ihrer eigenen Aufrichtigkeit, sie empfangen, wenn sie bitten, und gehen ins Himmelreich ein, wenn sie den Willen des Vaters tun (Mt. VII).

Dieser sittliche Seinszustand wird nun in schlichten Bildern erläutert. Nur ein guter Baum bringt gute Früchte, der gute Mensch bringt aus dem Schatze eines Herzens Gutes hervor; wenn das Herz übervoll ist, dann redet der Mund; wo der Schatz ist, ist das Herz. Die Innerlichkeit ist wie ein Haus auf festem Grund (Lk. VI), wie ein inneres Licht (Mt. VI, 22), Unreines kommt nicht ins Herz, sondern geht aus dem Herzen hervor (Mk. VII, 18), wie auch aus dem Innern, dem Herzen die bösen Gedanken, Sünden und Laster kommen (Mt. VII, 21—25). Gut und Böse sind also nicht nur äußerliche Handlungen, alles sittliche Han-

Digitized by Google

deln ist verbunden mit der dauernden Willens- und Gesinnungsrichtung, und zwar nicht als bloßem Übungszustand oder Habitus, sondern als einem sittlichen Seinszustand.

Das große Symbol der evangelischen Ethik für den sittlichen Seinsgedanken ist der Begriff des Himmelreichs. Er ist das entscheidend Neue der Verkündigung Christi. Die politische, messianische Reichshoffnung, die nur auf eine äußere wunderbare Gotteshilfe für ein auserwähltes Volk und seine Herrschaft und Verherrlichung baut, wird umgewandelt in die sittliche Autonomie des im Vollkommenheitsstreben und in der Gotteskindschaft schon gegenwärtigen Himmelreiches. „Das Reich Gottes ist in euch" (Lk. XVII, 21), es kommt nicht äußerlich, es ist freie geistige Erfüllung des Gotteswillens. Der neue sittliche Äon ist schon da und kann von jedem einzelnen als sittlicher Zustand jederzeit erreicht werden. Dieser Begriff des Himmelreichs trägt eine doppelte Spannung in sich, die weltumgestaltende Gewalt des sittlich geistigen Messianismus ist so groß, daß sie nicht Menschenwerk sein kann. Der Verkündiger und Herr des neuen Äon handelt in Gottes Wille und Sendung, ist der wahre wesenhafte Sohn des Vatergottes und hat die Gewalt, Sünden zu vergeben und damit neues, höheres Leben in den Seelen zu schaffen. Das Gottesbewußtsein Christi ist ein notwendiges Glied auch seiner sittlichen Verkündigung. Diese Verkündigung wird sicher die ganze Welt erobern, darum ist das Himmelreich auch ein sozialethischer Begriff. Es ist wesenhaft Gemeinschaft aller individuell Vollkommenen. Das ist der dialektisch notwendige Systemübergang zum dritten Pfeiler der evangelischen Sittenlehre, zum sozialethischen Seinszustand über alle Volksgrenzen hinweg, wie ja auch schon die unbedingte Liebesforderung unterschiedslos für die ganze Menschheit gilt und der ganzen Menschheit verkündet werden muß.

Die sittlich religiöse Spannung des Himmelreichsbegriffs wirkt sich zunächst in der individuellen Sphäre aus. Zusammen mit dem ethischen Himmelreichsbegriff wird in großartiger Steigerung das Gottessohnbewußtsein und die Messiasoffenbarung Jesu entwickelt. Die Bewährung der Gotteskraft durch Wundertaten in der äußeren Welt soll nur ein Beweis sein für die unvergleichlich höhere Kraft der Sündenvergebung, die das neue Leben in der unvergleichlich wichtigeren Welt des sittlichen Lebens schafft (Mt. IX, 6). Seit der Bußpredigt Johannes des Täufers wirkt sich schon die Kraft und Gewalt des Gottesreiches aus (Mt. XI, XII). Von da an spricht Jesus seine Kenntnis des Gotteswillens als höchste Gesetzesnorm aus, ist darum der einzige Sohn Gottes und der Herr der neuen sittlichen Offenbarung (Mt. XI, 27), der Herr über das geistig zu verstehende Kultgesetz (der Herr des Sabbats, Mt. XII, 8). Er bringt die Wahrheit und die Krisis, das Gericht den Völkern, die seiner Lehre harren (Mt. XII, 18), er treibt ἐν πνεύματι θεοῦ die Dämonen aus, und so ist durch den Gottesgeist und die Auswirkung des Geistes im Menschen das Himmelreich bereits da (Mt. XII, 28). Und nun beginnt auch sein äußeres sozialethisches Wirken und Wachstum gleich einem Sauerteig, der die ganze Menschheit durchsäuert, und einem Senfbaum, der aus dem kleinsten Samenkorn zum weltüberschattenden Baume wird (Mt. XIII), bis es endlich der ganzen Welt verkündigt ist (Mt. XXIV, 14). Nun offenbart sich die Gewalt der Kirchenbegründung. Christus überträgt die Schlüsselgewalt des Himmelreichs (Mt.

Digitized by Google

XVI, 18, 19). Die Verklärung auf dem Berge erweist ihn als den einzigen Sohn Gottes. Alle Mitglieder des Himmelreiches aber sind freie Söhne Gottes (Mt. XIII, 34, und XVII, 26).

Ist also zunächst das Himmelreich eine aktiv ethische Aufgabe der Selbstvervollkommnung, Nachahmung des vollkommenen Vaters in sittlicher Gottförmigkeit (Mt. VII, 7—10), so wird es nun auch gewissermaßen indirekt durch den Glauben an den Gottessohn und treue Nachfolgeschaft persönlich konkret, d. h. Christusförmigkeit. Der Glaube als innigster Anschluß an den Verkünder des sittlichen Himmelreichs wirkt schon das neue Leben, weil er die innerliche Bereitschaft zur Vollkommenheit voraussetzt, weil alles Irdische um seinetwillen verlassen werden muß (Mt. XIX, 29), weil mit ihm die große Umwertung der Lebenshaltung zum Dienst und Selbstopfer für alle vollzogen werden muß. Zugleich aber ist dieser Glaube ein sittlich bewußter durch die Erkenntnis vom ethischen Sinn der Botschaft und der Willen zur Erfüllung der Gebote. Auch diese Vereinfachung der persönlichen Ethik zur Christusförmigkeit hat sich in der Geschichte der christlichen Ethik höchst folgenreich entwickelt.

In der sozialethischen Ordnung ist das Himmelreich wiederum zunächst subjektiv und aktiv, völlige Umkehrung der naturhaften Selbstsucht und irdischen Lebensordnung. Nur die unbedingte Nächstenliebe macht seiner teilhaftig, unbedingte Bereitschaft zum Verzeihen, Hingabe des Vermögens, zinslose Aushilfe für den Bedürftigen, unbedingte Reinheit in den Familienbeziehungen. Das Liebesideal steigert sich im sozialen Bereich bis zum höchsten Heroismus, der Hingabe des Lebens zum Dienst für den Nächsten (Mt. XX, 28). Eine neue Gruppe von Gleichnissen erläutert diese unbedingte Liebesgesinnung, so das vom Schuldennachlaß nach der Barmherzigkeit des höchsten Herrn, das von der neidlosen Freude an der Teilnahme aller am Himmelreich, ähnlich das vom verlorenen Sohn und vom verlorenen Schaf. Im Himmelreich herrscht eine wesentliche Umwertung der naturhaften Ordnung: wer von euch als groß gelten will, sei euer Diener, und wer von euch der Erste sein will, der sei euer Diener (Mt. XX, 26), anders als bei den Heiden, deren Herrscher tyrannisch sind und doch εὐεργέται heißen (Lk. XXII, 25). Die Rangordnung im Himmelreich ist an die Dienstbereitschaft geknüpft, steht aber völlig im Urteil Gottes. Wohl aber gilt hier die Lohnverheißung ewigen Lebens als sittlicher Würdigkeit, die hundertfach höher ist als aller irdischer Gewinn (Mt. XIX, 29).

Das Himmelreich ist aber auch ein sozialer Seinszustand einer Gemeinschaft der Guten und Auserwählten (Mt. XX, 16). Wohl setzt es die heroische sittliche Anstrengung seiner Mitglieder voraus, aber die seinsmäßige Lebenskraft des neuen und übernatürlichen Lebens in ihm muß von Gott übertragen sein (Mt. XX, 23). Der weltgeschichtliche Anfang eines neuen Äon steht nicht in Menschenmacht, aber nachdem mit dem Gottessohn der neue Äon begonnen hat, versichert er seinen Nachfolgern, daß bei der παλιγγενεσία, dem Beginn der verklärten Gemeinschaftswiedergeburt, wenn der Menschensohn sich auf seinen herrlichen messianischen Thron setzt, sie gleichfalls auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werden (Mt. XIX, 28). Seine eigene Gewalt der Sündenvergebung und Schaffung neuen Lebens wird ihnen als ἄρχοντες des Himmelreiches übertragen, das so zu einer irdischen sakramentalen Lebensordnung, zur *ecclesia* wird (Mt. XVI, 9, und XVIII, 17). Im weltgeschichtlichen Verlauf aber wird es vom jüdischen Volke genommen und auf ein Volk übertragen werden, das seine Früchte bringt (Mt. XXI, 43). Dieser Begriff der Übertragung des Königtums, der *translatio regni*, hat dann im Mittelalter eine außerordentlich bedeutsame Rolle gespielt.

Dies wundervoll ausgewogene Gleichgewicht der evangelischen Lebensordnung ist niemals wieder in der Geschichte der christlichen Ethik mit solcher Vollkommenheit erreicht worden. Auch rein historisch betrachtet, leuchtet hier die Erhabenheit der reinsten sittlichen Ver-

Digitized by Google

kündigung in unvergänglichem Glanze auf. Aber nur stückweise ist dieser streng geschlossene Organismus zur Grundlage der christlichen Ethik geworden. Vor allem muß jede Darstellung ihrer Systematik scheitern, die den Dualismus zwischen den subjektiven und objektiven Elementen dieser Sittenlehre mit den Begriffen und Symbolen der antiken ethischen Reflexion zu bewältigen sucht und nicht gerade diese innere Dynamik der ursprünglichen evangelischen Lebensordnung zum Ausgangspunkt für die inneren Spannungen aller folgenden Systemversuche nimmt. Das ist selten genug geschehen. Diese Darstellung sieht hierin ihr eigentliches Thema, dessen Durchführung freilich mangels hinreichender Vorarbeiten für manche Zeitabschnitte nur tastend und unzulänglich bleiben wird.

B) DIE ETHIK DES JOHANNESEVANGELIUMS.

Das Johannesevangelium ist nicht mehr nur schlichter Bericht vom Leben und der Lehre Jesu, es erzählt im größeren Abstand als die Synoptiker von ihm, etwa vom Jahre 90 aus, ja es hat ein Programm seiner Erzählung und damit unwillkürlich selber ein gewisses System der christlichen Lehre. Der Gehalt des neuen christlichen Lebens ist schon reflektiert und so wird es zu einer Lebenslehre im ausgesprochenen Sinn. Der Inhalt des neuen Lebens wird geschaut in der Fülle der Persönlichkeit Christi und ihrer metaphysischen Bedeutsamkeit zwischen Gott und den Menschen. Christus ist selber das Leben. Dies höhere, sittlich religiöse Sein zerlegt sich nun aber in die ganze Fülle der vertauschbaren substantiellen Bestimmungen, Wahrheit, Liebe, Gnade (χάρις), Licht, Herrlichkeit (δόξα), Geist und Wort. Das Wort, der Logos als substantielles Lebensprinzip und persönliche geistige Lebenskraft wird zum bezeichnenden Symbol dieses höheren Lebens, das vor und über aller Zeit und Vergänglichkeit in Gott selber gründet, wie in Gott auch das πνεῦμα als heiliger persönlicher Geist lebt.

Die innere Fülle des Gotteslebens ist kund geworden durch seine menschliche Verkörperung in Christus. Die sittlichen Bestimmungen des vollendeten persönlichen Lebens: ἀλήθεια, Wahrhaftigkeit, Treue und höchste sittliche Wahrheit der Lehre, Liebe, χάρις, Güte und Gnade, Licht als Erleuchtung der finsteren, sittlich unwissenden Welt, δόξα als höchste sittliche Würde und Herrlichkeit, πνεῦμα als sittlich geistige Persönlichkeit, ζωή, Leben als zusammenfassende Einheit dieser Bestimmungen sind alle erfüllt in Jesus, der damit vor dem weltüberwindenden, tieferen sittlichen Bewußtsein, mehr noch als durch seine Selbstbezeugung in Wundern, als der von Gott gesandte Messias erwiesen ist (IV,48), als der eingeborene Sohn des Vaters. Eine höhere sittliche Lebensordnung ist damit geoffenbart, ja verkörpert, als es Offenbarung und Gesetz des Moses gewesen war (I, 17). Nun erst ist der Vatergott als höchste Erfüllung der sittlichen Werte und sittlichen Macht völlig kundgetan. Er ist unendliche Liebe, so sehr, daß er den einzigen Sohn dahin-

Digitized by Google

gab für die Erlösung der Welt (III, 16), er ist die höchste Wahrheit, weil das sittliche Bewußtsein seine Bezeugung im Sohn annimmt (III, 33), er ist Geist, weil er nur in Wahrheit freie Verehrung in persönlichem Geiste wünscht (IV, 23). Er hat das Leben in sich selbst, hat aber auch dem Sohn gegeben, das Leben in sich selber zu haben (V, 26) und so belebt nun auch der Sohn, wen er will, vom geistigen Tode der Sünde und vom natürlichen Tode durch Gott (V, 21, und XI, 43). Denn auch seine Jünger sollen das ewige Leben erhalten, auch in ihnen soll Gottes Logos wohnen (V, 38), seine Liebe, seine Herrlichkeit, sein Licht und seine Wahrheit (V, 42, 44; III, 21 und 33), so daß auch sie Kinder Gottes werden (I, 12), aus Gott und von oben her wieder geboren werden (I, 13 und III, 3), wie ja auch schon im alten Testament jene Götter genannt wurden, an die der Logos Gottes erging (X, 35).

Dies einfache und erhabene Gesetz der dreifachen Entsprechung der höchsten Sittlichkeit in Gott, in Christus und in den Wiedergeborenen ist das Grundprinzip der johanneischen Lebensordnung. Fein und konsequent wird die Eigenkraft dieses Lebens in Gott, etwas abgeschwächt in Christus und die durch Weihe und Heiligung übertragene Selbsttätigkeit des Lebens im Menschen unterschieden. All das ist wesentlich geworden, nicht nur für die christliche Ethik, vor allem auch für die Deutung des innergöttlichen Lebens, die Christologie, Erlösungslehre und Kirchenlehre, die alle unlöslich mit der Ethik und Systematik verbunden sind. Hier kommt jedoch nur in Frage, wie das persönliche Leben sein substantielles Sein aus der Fülle, dem πλήρωμα Christi empfängt (I, 10). Ganz entsprechend der geringeren Lebensnähe dieser evangelischen Darstellung wird im ganzen hier der Ton auf den objektiven Vorgang der Heilsvermittlung gelegt. Für die aktive, subjektive Nachahmungsethik scheint kein Raum mehr zu bleiben. Allein das Johannesevangelium hat einen ganz eigentümlichen Mittelbegriff zwischen beiden, den der persönlichen Krisis, des sich von selber im Einzelnen vollziehenden Gerichts durch die sittliche Entscheidung für oder wider den Glauben an Christus und das Leben aus Christus. Es gibt eine im Charakter selbst liegende Bindung der höheren Sittlichkeits- und Gotteserkenntnis an die guten Werke, an das innerlich gute sittliche Tun. Wessen Tun böse ist, der liebt mehr die Finsternis als das Licht, der scheut die Offenbarung der höheren Sittlichkeit, um in dieser Welt der Finsternis, des Fleisches, des Eigenwillens, der Lüge und der Selbstsucht verharren zu können. Ist aber einmal die höhere Offenbarung in Christus da, sind die sittlich Blinden zu Sehenden gemacht, so haben sie die Schuld und keine Entschuldigung mehr (XV, 22 und IX, 39), sie sind schon gerichtet, weil sie an die persönliche Verkörperung der höheren Sittlichkeit in Christus nicht geglaubt haben und sich nicht dafür entschieden haben. So kann das sittliche Leben im subjektiven Bereich scheinbar fast intellektualistischen Charakter annehmen: das ist das

Digitized by Google

ewige Leben, den wahren Gott zu erkennen und Gott im Geist zu verehren (XVII, 3, VI, 29). Allein es muß auch der Wille Gottes erfüllt werden, schon damit die Göttlichkeit des neuen Lebens erkannt wird (VII, 17), und es muß bei der ganzen Lehre verharrt werden, damit die Wahrheit erkannt wird, die innerlich frei und autonom macht und von der Knechtschaft der Sünde und Lüge auch objektiv befreit (VIII, 31—36). Auch Christus selber folgte ja nur dem Gotteswillen als absoluter Sittennorm und nur darum ist sein Gericht gerecht und die sittliche Freiheit gerettet (V, 30), denn Gottes Wille ist die sittliche Erhebung und Erlösung in der Gefolgschaft Christi (VI, 39). Die letzte Verinnerlichung und Freiheit liegt schließlich darin, daß die Liebe nach Christi Vorbild das neue Gebot und Hauptgebot wird (XIII, 34).

Auch für die objektive Seite der Seinsethik prägt das Johannesevangelium ein plastisches anschauliches Wort: höheres sittliches Leben ist nur möglich durch Wiedergeburt, eine Geburt von oben her aus dem Wasser und dem Geiste (III, 3, 5). Das höhere Sein der Kindschaft Gottes kann nur durch eine dem naturhaften Denken als unmöglich erscheinende Wiedergeburt verliehen werden. Sie ist ein Lebendigmachen ζωοποιεῖν (V, 21), eine Heiligung und Weihung in der Wahrheit, eine Verleihung des Logos (XVI, 17, und X, 35), sie ist innere Wahrhaftigkeit und vollkommene Freude, Friede und Einwohnung des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes (XVII, 13, XIV, 23, und VII, 39). Sie wird durch ein äußeres Zeichen, die Wassertaufe, und die Einhauchung des heiligen Geistes sakramental vollzogen, die wiederum die Macht verleiht, neues Leben unter Sündennachlassung zu verleihen (XX, 22). Die Bestärkung dieses Lebens wird aber besonders bewirkt durch das himmlische Brot des Lebens, das Christus selber ist, und sein für das Leben der Menschheit geopfertes Fleisch und Blut, Zeugnis und Verpflichtung höchster Liebe (VI, 35, 51, XV, 12).

Auch für die Sozialethik endlich wird ein besonderer Terminus geprägt. Neben der äußeren natürlichen Welt gibt es auch einen außersittlichen Kosmos, „diese Welt" des naturhaften Selbstwillens und des Fleisches, das nichts aus sich für das höhere Leben vermag und darum in der Sünde, in der Trennung von Gott lebt und einen eigenen seinsmäßigen Trieb zum Leben in der Lüge unter der Herrschaft des Vaters der Lüge in sich besitzt (XVIII, 44). Diese Welt hat Christus überwunden, freilich nicht durch äußere Macht, vielmehr durch die Bezeugung der Herrlichkeit Gottes als des Gottes der höchsten Liebe und durch sein Leiden, seinen Dienst und seine Treue bis zum Tod für die Menschheit (XVII, 4). Das neue Friedensreich kommt mit der Aussendung des heiligen Geistes und besteht in einer doppelten Einheit, darin, daß alle unter sich eins sind und daß die unbedingte Liebesgesinnung herrsche, und darin, daß nach dem Vorbild des Vaters und des Sohnes auch alle mystisch in diesem eins seien zum Erweis der höchsten Sittlichkeit (XVII, 21). Diese Einheit wird erläutert durch das Bild vom Weinstock und den Reben. Nur das sozialethische Lebensprinzip des sozialen Seinszustandes spendet fruchtbringende Lebenskraft wie der Weinstock seinen Ranken.

So fern zunächst die johanneische Darstellung der christlichen Lebensordnung durch ihren darstellerischen Ausgangspunkt vom objektiven Lebensprinzip von der Ethik der Synoptiker zu sein scheint, so zeigt die systematische Zusammenfassung

Digitized by Google

doch klar, daß auch in ihr das objektiv-subjektive Gleichgewicht, durch die Begriffe der Krisis und der Wiedergeburt. vor allem aber durch das zentrale Liebesgebot gewahrt ist.

C) DIE ETHIK DER PAULUSBRIEFE.

Die paulinische Ethik muß verstanden werden aus der eigentümlichen Situation des Heidenapostels, der das Neue der Frohbotschaft in einer Welt zu erklären hat, in der Heiden, Juden und Christen nebeneinander leben und also drei Lebensordnungen, nicht nur der alte und der neue Bund, sichtbar werden und in ihrem sittlichen Wesen gezeigt werden müssen. Paulus unternimmt das in der hellenistischen Form der Briefabhandlung, die in gedrängtester Kürze den Aufriß eines mächtigen, geschichtsphilosophischen Werkes bietet mit einem ersten theoretischen Teil und einem praktischen Teil sittlicher und liturgisch-kirchlicher Anweisungen. Der Römerbrief ist der entscheidende Entwurf dieses geschichtsphilosophischen Systems der drei Lebensordnungen, der durch die anderen Briefe ergänzt wird und das Vorbild aller christlichen Geschichtsphilosophien, insbesondere der augustinischen und mittelalterlichen geworden ist. In dies System ist seine Ethik, die also wesentlich als Sozialethik konzipiert ist, eingebettet.

Die drei Lebensordnungen sind zu verstehen als drei Zeitalter, als drei Aeonen mit einem fast exzessiv realistischen, sozialen Lebensprinzip, die zwar nacheinander in der Heilsgeschichte auftreten, aber teilweise auch nebeneinander bestehen, bis in der Endzeit alle Heiden und dann erst auch alle Juden bekehrt sein werden, nicht bloß jener Rest Israels, den schon die Propheten als dem höheren sittlichen Verständnis geöffnet in das messianische Reich eingehen ließen und der nun wirklich mit den Judenchristen auch schon gewonnen ist. Daß die Heiden vorgezogen werden, soll die Juden eifersüchtig machen und zum Einzelübertritt aus persönlicher Initiative bewegen.

Das erste Zeitalter ist das des Naturgesetzes, in dem das mosaische Gesetz noch nicht geoffenbart ist, aber dennoch eine Erkenntnis vom Inhalt des Sittengesetzes durch das Gewissen, *συνείδησις*, stattfindet. Gewissen ist ein Selbstzeugnis des inneren Menschen, dem Herzen eingeschrieben, ein Gericht im Herzen selbst. Dies Zeitalter ist also das der Autonomie der ethischen Erkenntnis: *ἑαυτοῖς εἰσιν νόμος* (R. II, 14). Das Erkenntnisprinzip ist ein personales durch das Vernunftlicht der individuellen natürlichen Gotteserkenntnis aus den Geschöpfen, die eine ewige Macht, die Hoheit eines unsterblichen Gottes ahnen lassen (R. I, 19). Das Urteil dieses Gottes über die Verkehrung der natürlichen Lebensordnung wird als wahr erkannt, wie ja klar aus unserem Urteil über die Schuld der anderen hervorgeht, so daß auch die Heiden unentschuldbar sind (R. II, 1). Der sittliche Zustand der heidnischen Welt wird überaus düster geschildert. Ihre niedrige Gesinnung ist Strafe für den Abfall vom wahren Gottesbegriff und macht des Todes schuldig

Digitized by Google

(R. I, 32). Dieser Tod als sittlich-geistiger Zustand ist ein realer Seinszustand des ganzen ersten und zweiten Äon, allein schon durch die natürliche Zugehörigkeit, das Einverleibtsein in die Seinsordnung von Adam her, dessen Sünde das ursprüngliche Lebens- und Kraftverhältnis zu Gott sprengte, so daß von ihm an ohne eine gleiche aktive Übertretungssünde der Sündenzustand, Tod und Verdammung auf alle übergegangen sind (R. V, 12). Paulus erläutert diesen seinen sozialethischen Realismus, der das notwendige Gegenstück der Übertragung objektiv ethischer Lebenskraft durch die Erlösung ist (R. V, 15—19), durch den „menschlichen" rationalistischen Gedanken der Knechtschaft. Sie ist ein bleibendes Dienstverhältnis zum ständigen gehorsamen Handeln nach dem Willen des Herrn, aber nur ein Bild für den dauernden Seinszustand aller Lebensordnung, für die echte Gliedschaft in einem sozialen Körper, dessen Gesetz den Menschen so lange beherrscht als er lebt (R. VI, 19, und VII, 1).

Besonders bedeutsam ist nun aber der weitere Versuch mit der Unterscheidung von Wesenswille und Kürwille, diesen unterbewußten Seinszustand der sittlichen Überlegung zugängig zu machen. Offenbar in Erinnerung an die zeitgenössischen psychologischen Kategorien der Somatiker, Psychiker und Pneumatiker, die dann bald und immer wieder eine große Verwirrung in der christlichen Theologie hervorrufen sollten, erkennt er den Dualismus des rationalen Kürwillens und des im tiefsten Kern des unbewußten Seinszustandes verwurzelten Wesenswillens als den Widerstreit der das menschliche Sein als Fleisch beherrschenden Sünde mit der sittlichen Erkenntnis des bloß intellektuellen psychischen Lebens. Diese Erkenntnis wird erst im dritten Äon zu einem neuen objektiv realen und wesensverwurzelten Geist durch die Gnade. Die Begierlichkeit ist geradezu ein Naturgesetz geworden, das in den Gliedern herrscht, die unwillkürlich gegen die bessere Einsicht das Böse tun (R. VII, 14—25).

Auch das geoffenbarte Gesetz des zweiten Äon hat keine Besserung des sittlichen Zustandes gebracht, im Gegenteil, durch die genauere Kenntnis der Gesetze und Gebote sind die Sünden noch vermehrt worden (R. V, 20). Wohl hat das mosaische Gesetz die Kenntnis des wahren Gottes und seines Willens und damit eine genaue Unterscheidung der sittlichen Gegensätze und Lehrsätze gebracht, aber die nur rituelle Beschneidung hatte keine sakramentale Kraft der Seinsumwandlung. Das Gesetz selbst war zu schwach dem Fleische gegenüber (VIII, 3). Der Erfolg beweist es, weil die Juden ebenso wie die Heiden nach dem Zeugnis ihrer eigenen Schrift ungerecht und unvernünftig und abgeirrt sind (III, 10). Das Vertrauen auf die äußerlichen, nur ritualistischen Werke hat sie zur Überheblichkeit gegenüber den Heiden verführt. Nun müssen sie gedemütigt werden. Die sittliche Tat ist nicht zur sittlichen Erkenntnis hinzugekommen, denn sie ist das Entscheidende, so sehr, daß

Digitized by Google

die Erfüllung des Gesetzesinhalts die rituelle Beschneidung für die Heiden ersetzt (II, 26). Die sittliche Innerlichkeit, die Beschneidung des Herzens ist das Wesentliche, nicht der Buchstabe des rituellen Gesetzes, aber auch nicht der neue Glaube allein ohne die werktätige tatkräftige Erfüllung des Gesetzes (III, 31).

Die außerordentlich starke Betonung der Innerlichkeit gegenüber dem alttestamentlichen Ritualismus hat den Römerbrief immer wieder zum klassischen Werk reformatorischen Geistes gemacht und so auch Luthers Mißverständnis verschuldet, als ob es auf die sittlichen Werke nicht ankäme. Aber das wesentlich Neue, das Paulus gegenüber den beiden ersten Äonen als das Entscheidende des dritten Äons hervorheben will, ist ein Doppeltes: Innerlichkeit statt Legalität, also subjektiv persönliche Nachfolgeethik und symbolische Angleichungsethik, und Sakrament statt Ritualismus, objektiv-ethische religiöse Seinswandlung zu der „geistigen" Naturgesetzlichkeit (R. VII, 2) des neuen Lebens als determinierten Seinszustand. Dabei wird besonders streng die objektiv sakramentale Wirkung an die sittliche Würdigkeit geknüpft (I. Kor., XI, 27). Paulus schafft sich eine eigene Terminologie für diesen Doppelvorgang, δικαιωσύνη und δικαίωμα (R. V, 16), beides zusammen Rechtfertigung als gleichbedeutend mit Erlösung, Befreiung, Versöhnung, Heiligung, Begnadung und Gnadenzustand (V, 2). Seine andere Formel für den Doppelvorgang ist *ex fide in fidem*, aus dem aktiven Glauben und Vertrauen in den Seinszustand der Glaubenstreue.

Gerechtigkeit ist der zusammenfassende Begriff zunächst für die aktiven Tugenden, Umbesinnung vom fleischlichen Leben, Aufgeben der Herzenshärtigkeit, Nicht-der-Wahrheit-widerstreben, Gesetzesgehorsam aus dem Herzen, beharrliche Erfüllung der sittlichen Werke (ποιηταὶ νόμου), die erst den wahren Sinn des Gesetzes offenbart (R. III, 11). Standhaftigkeit wirkt Bewährung, Bewährung Hoffnung, vor allem aber wirkt der Glauben als festes überzeugtes Vertrauen auf die Allmacht des lebendigmachenden Schöpfergottes, der Jesus von den Toten erweckt hat, Gerechtigkeit, ja sogar für die außerhalb der Erlösungsordnung Stehenden allein (R. IV, 5). Besonders ist der Glaube an Christus als den Verkünder der höheren vollkommenen Sittlichkeit wirksam und bestätigt durch die Auferstehung Christi von den Toten als Vorbild unserer eigenen Auferstehung von Sündentod und leiblichem Tod (I. Kor. XV, 12). Durch diesen Glauben lebt der Gerechte, durch die Gerechtigkeit erhält der Geist neues Leben und blüht die Liebe auf als die höchste der drei nun für die ganze christliche Ethik entscheidend gewordenen Tugenden. Die Liebe entzündet in uns die Erlösungsgewißheit, da Gott ja seinen eigenen Sohn sogar für seine Feinde, die Sünder, dahin gegeben hat (R. V, 8). Der Liebe singt Paulus sein erhabenes Preislied (I. Kor. 13). Aber diese drei Tugenden sind nicht Werk des Menschen allein, Gott wirkt an ihnen mit, und die innere Fülle der Auswirkung des Lebens

Digitized by Google

der Gerechtigkeit: Friede, Ehre, Herrlichkeit wird erst geschenkt durch die objektive Rechtfertigung.

Erst ist jedoch noch eine andere Form der aktiven Versittlichung zu erwähnen, die persönliche Nachfolgeethik in der symbolischen Angleichung an das vollkommene Leben Christi, die uns gleichgestaltet nach seinem Bilde macht, *συμμόρφους* (R. VIII, 29), gleich der reifen Mannhaftigkeit durch die sittliche Tat des freien Absterbens nach seinem Tode und seiner Auferstehung und zum Miterben seiner Herrlichkeit. Diese Gedanken sind von größter Wichtigkeit für die symbolische Ethik und auch für die Mystik geworden, stehen aber bei Paulus selbst durchaus in einem sakramentalkirchlichen Rahmen.

Der vollkommene neue Seinszustand in seinem Pleroma, in seiner Fülle wird erst erreicht durch die Gnade, den Erlösungsnachlaß (*δωρεά*, *condonatio*, *δικαίωμα iustificatio*), die objektive Rechtfertigung. Weil eine reale Seinswandlung, eine Umgestaltung des Wesenswillens notwendig ist, wenn wirklich die neue Sittlichkeit nicht nur voluntatives und intellektuelles Streben bleiben soll, ist auch die paulinische Ethik notwendig religiöse Ethik. Die Erlösung geschieht durch die unendliche Liebe des Vatergottes und Christi heroischen Tod der Feindesliebe für die Sünder, durch die sakramentale Opferkraft dieses blutigen Todes zur Versöhnung für die Sünde als Beleidigung Gottes. Ihre Frucht, der Sühnenachlaß, geht nun aber als sozialethische Konstituente des dritten Äon durch den neuen Adam Christus, den neuen Archon und Urheber der neuen Lebensordnung auf alle seine Glieder über. Alle werden nun als Gerechte wiederhergestellt (*κατασταθήσονται*, *reconstitui*, *reparati*) zu dem Lebenszustand vor dem Erbsündetod (R. V, 12—21). Alle Erlösten erhalten ein neues Leben in Christo als ihm angehörig und als mit ihm verbundene Glieder.

Die Eingliederung in das *corpus mysticum* als einer echten Seins- und Lebensgemeinschaft, nicht nur einer Zweckgesellschaft, muß durch ein Mysterium, einen Sakramentsvollzug geschehen, die Taufe. Eine echt symbolische Handlung, die Eingliederung nicht nur bedeutet, sondern real bewirkt, die eine Kreuzigung des alten Menschen, des Fleisches in uns ist und eine Nachbildung des Todes Christi und seiner Auferstehung, durch die die Gewalt der Sünde und des Todes gebrochen ist und die neue höhere Lebensgesetzlichkeit der Gnade beginnt (VI, 1—14). Sie ist eine Einweihung und Heiligung, wenn sie durch innerlichen, aktiv ethischen Mitvollzug, durch den Anschluß an die Sittenlehre aus dem ganzen Herzen geschieht und nur darum die Frucht, die sittliche Werke bringt und weiterhin das ewige Leben gewährt. Es liegt also bei Paulus genau dieselbe Verbindung subjektiver und objektiver Sittlichkeit vor wie im Evangelium, der Ritualismus des alten Bundes ist durch das Sakrament ersetzt, aber dieses Bundeszeichen eines neuen Bundes ist nur wirksam durch die Gesinnungsethik des Herzens und ihre Auswirkung in sittlichen Werken.

Digitized by Google

Die neue Lebensgesetzlichkeit des Gnadenlebens, die Neuheit des Lebens, das Leben aus dem Glauben wird als ein geistiges Lebensgesetz gedacht (*nomos* ist VIII, 2 wie VII, 21 und 23 nach dem stoischen Wortsinn gebraucht, aber hier für das geistige, dort für das naturhafte Leben und bedeutet auch sonst sowohl Zeremonialgesetz wie Sittengesetz.) Für den Wortsinn: geistiges Gesetz des neuen Lebens, gebraucht Paulus Freiheit und Prinzip des Geistlebens (ἀπαρχή). Das neue Leben ist ein Leben dem Geiste nach, die Naturgesetzlichkeit des Fleisches ist in der sozialen Lebensordnung des neuen Äon prinzipiell überwunden, muß aber auch hier noch durch ein aktives, individuell ethisches Leben in der Sittlichkeit durch Ertötung der Werke des Leibes verwirklicht werden. Nur die sich treiben und tragen lassen vom Geist Gottes und Christi, gehören Christus als Glieder an und sind Kinder Gottes. In ihnen ist der Geist der Furcht, der nur legalen Sittlichkeit abgelöst vom Geist der Kindschaft unter dem Vatergott der Liebe, der die sittliche Freiheit und Willensautonomie seiner Kinder will, die herrliche Freiheit der Kinder Gottes.

Jede Seinsethik einer realen Wandlung der geistigen Substanz ist notwendig theonom im normativen Sinne einer göttlichen Gesetzgebung und im Sinne einer seinsbestimmenden Wirkung Gottes auf den sittlichen Lebensgrund. Sie fordert nach dem sittlichen Gottesbegriff auch eine Willensautonomie der Menschen, eine freie Menschenmitwirkung mit der Gottesgnade, also Menschensynergismus, nicht aber eine selbstgenugsame esoterische, sich selbst erlösende und vervollkommnende Geistesautonomie im doppelten Sinne der Selbstgesetzgebung, der eigenen Setzung der sittlichen Lebensinhalte und der eigenen selbstmächtigen Vollendung. Die theozentrische Ethik erträgt wohl Willensfreiheit, aber nicht Willensvollmacht, intellektualistische Selbstgesetzgebung und voluntaristische Selbstvollendung. Wird die Gotteswirkung an der Vollendung zum Gottalleinwirken, zum Gottesmonergismus übersteigert, so ergibt sich die doppelte Prädestination zum Guten und Bösen, die beide widerethisch sind. Gottes-Synergismus, die bloße Mitwirkung Gottes bei der willensvollmächtigen sittlichen Initiative des Menschen ist unterreligiös und unterseinsethisch. Nur Menschenmitwirkung mit der Gotteswirkung, also Willensfreiheit und Erwählung durch Gott unter Berücksichtigung dieser Willensfreiheit, ist der einzige dialektisch mögliche, ethisch-religiöse Fall. Paulus hat klar diese richtige Stellung erkannt und konsequent durchgeführt, und zwar durch den Begriff der göttlichen Vorsehung, durch die Gott, der die Herzen erforscht, die freiwillige sittliche Entscheidung der Willensautonomie vorher weiß und die so vorher erkannte bestimmt. Diese Vorhererkannten sind die Berufenen, die auch gewiß von Gott in seiner unendlichen Liebe, die sich also selber an die sittliche Lebensordnung um der Freiheit der Menschen willen bindet, gerechtfertigt und verherrlicht werden (R. VIII, 26—32).

Es war notwendig, das paulinische Sittensystem so genau darzustellen, da seine systematischen Prägungen die Grundlage der kirchlichen Systeme des Altertums und aller mittelalterlichen Systeme geworden sind. Da dieser gewaltige Systementwurf nur in der gedrängten Form einer Briefabhandlung und ohne klare Unterscheidung seiner vier Gesetzesbegriffe gegeben ist, war er naturgemäß mannigfaltigen Mißverständnissen ausgesetzt und ist dies auch heute noch trotz seiner klaren inneren Konsequenz. Namentlich seine Seinsethik ist selten in voller Klarheit und mit ihren Folgen erkannt worden und mußte auch schon der hellenistischen intellektuellen Welt die größten Schwierigkeiten des Verständnisses bieten. So ist zunächst in der hellenistischen Welt nicht das volle paulinische System, sondern ein ethischer Intellektualismus zur Grundlage von Systemversuchen gemacht worden.

Digitized by Google

2. DIE INTELLEKTUALISTISCHEN SYSTEMVERSUCHE.

Ethischer Intellektualismus ist hier ein umfassender Begriff für mehrere Schichten von Sittenlehren in jener Zeit, in der man das Christentum in der hellenistischen Bildungswelt des zweiten und dritten Jahrhunderts geistig zu bewältigen suchte. Dazu gehören zunächst die mythisch-gnostischen Systeme, die nicht näher berücksichtigt werden können, dann aber vor allem die christliche Gnosis der Alexandriner, der stoizistische Willensautarkismus der Lateiner, von Tertullian bis Julian von Eklanum, daneben noch der biblische Kritizismus Marcions und der asketische Chiliasmus der Montanisten. Das ist ein überaus buntes Bild mit dem ganzen Reichtum selbständig schöpferischer Köpfe einer Übergangszeit und für die ethische Metaphysik und Willenslehre gerade wegen dieser Mannigfaltigkeit von allergrößtem Interesse. Sie sind sämtlich den vollpaulinischen kirchlichen Systemen gegenüber heterodox in ihrer Christuslehre oder Heilslehre, weil sie sämtlich irgendwie willensautark und nicht seinsethisch in theonomem Sinne sind.

Die mythisch-gnostischen Systeme sind in ihrem ethischen Kern vom platonischen Dualismus der reinen geistigen Ideenwelt als der Welt des wahren und eigentlichen Seins und der äußeren minderwertigen Welt der Materie und des bloßen Scheins getragen. Die mythische Projektion dieses Gegensatzes in eine Welt des unbekannten guten und geistigen Gottes und in eine Welt des bösen Gottes oder bösen Prinzips steht meist in dieser synkretistischen Zeit in irgendeinem Zusammenhang mit dem persischen Dualismus. Gerade die Kombination mit dem Platonismus aber macht die Welt erst radikal böse, schlecht und verwerflich. Die verschiedenen dementsprechenden Kosmologien können hier natürlich nicht aufgeführt werden, wie die aus dem höchsten Gott des Lichtes hervorquellende Sophia, die Urweisheit und das Urbild der Seele und der Geist-Äon, der Urmensch und Retter durch einen vorweltlichen Fall in die Finsternis gestürzt sind, wie dabei der Geistäon in die „Funken" der Geistmenschen, der Pneumatiker zersplitterte und diese nun mit der Sophia in den Kerkern des Leibes vom Satan, dem Fürsten dieser Welt und Führer der sieben Planetengeister in der Finsternis festgehalten werden und nur durch das intellektuelle Verstehen, die Gnosis der Offenbarung des Geistäon wieder als Pneumatiker in die Geistwelt zurückkehren können, wie sich also der Emanationsprozeß durch Remanation vollendet. Das ist trotz aller mythischen Verworrenheit ein großes symbolisches Weltbild geistautonomer Ethik, mythische Ethik. Das für die Ausgestaltung der christlichen Gnosis bedeutsame Element war dabei, daß die vorweltlich gefallenen Geister seinsmäßig mit dem Urgeist verbunden blieben, irgendein Stück des Logos und Pneuma in ihnen erhalten blieb und darum rein ethische intellektuelle Selbsterlösung ohne religiöse Seinsumwandlung möglich blieb. Ob der

Digitized by Google

Wiederaufstieg des Geistes in unbedingter Weltflucht durch den Libertinismus der leibvernichtenden Ausschweifung oder durch Aszetik der Leibesabtötung oder sogar auch durch sakramentale Veranstaltungen von Mysterien erfolgte, das ist nebensächlich neben der esoterischen, im Kern geist- und willensautonomen Selbsterlösung. Von diesem eigenartigen Doppelerbe des Hellenismus, dem Intellektualismus in seltsamer Verbindung mit dem mythischen Naturalismus einer emanatistischen Kosmologie, konnte nur der erste Teil, abgeschwächt zur willensautonomen Logosspekulation, in die christliche Seinsethik eingehen.

Nur zwei historisch bedeutsame Nebenformen dieser Gnostik können hier kurz erwähnt werden, der biblische Kritizismus Marcions (bis etwa 160) und der asketische Chiliasmus des Montanus (bis etwa 172). Bei Marcion war allerdings der Intellektualismus gewissermaßen nur auf seine Religionsbegründung beschränkt, blieb aber natürlich durch den falschen Ansatz indirekt immer erhalten. Inmitten des gnostischen Dualismus hat Marcion Paulus dahin mißverstanden, daß nicht nur das jüdische Zeremonialgesetz sondern auch das alttestamentliche Moralgesetz durch die autonome Gesinnungs- und Liebesethik Christi überwunden werden müßte. So war ihm Christus der Sohn des „dieser Welt" völlig „fremden" Vatergottes. Der alttestamentliche Gott war wohl ein wirklicher Gott, aber nur der Demiurg dieser schlechten Welt, ohnmächtig für die Durchsetzung der höheren Geistessittlichkeit. Er ist nur „gerecht". Diese bloße Legalität, die Gesetzesgerechtigkeit ohne die Freiheit der Gesinnung ist minderwertig gegenüber der höheren Sittlichkeit des Vatergottes. Alle Werkgerechtigkeit ist minderwertig. Sie ist einfach selbstverständlich wie die radikalste Weltflucht und die extremste Askese vor dem höheren Ziel der absoluten Glaubens- und Liebesethik im Anschluß an Christus. Das ist zunächst reiner Fideismus, reine Offenbarungsgläubigkeit, ist aber ethisch betrachtet doch nur eine Art positivistischen Intellektualismus, denn die Einsicht in eine gegebene Lehre ist das höchste Ziel ethischen Verhaltens. So wurde die Unterscheidung zwischen bloßer Gerechtigkeit und Glaubensethik zum Kriterium einer Bibelkritik, die das alte Testament radikal verwarf und aus den von den vermeintlichen Fälschungen der Judaisten gereinigten Paulusbriefen und dem kritisch wiederhergestellten Lukasevangelium das Bundesbuch und die Glaubensregel des neuen Bundes machte, das wahrscheinlich das Vorbild für den Abschluß des kirchlichen Kanons geworden ist. Da der kritische Intellektualismus damit im wesentlichen erledigt war, konnte Marcion auf Grund der festen Glaubensregel und einer Hierarchie unter Beibehaltung der Sakramente eine weitverzweigte und gut organisierte Kirche gründen, die sich dann freilich durch ihre radikale Weltflucht und Verwerfung der Ehe im Laufe des 4. Jahrhunderts selbst erledigte. Die Lehre Marcions gehört also nur durch ihren mythischen und ethischen Dualismus, nicht aber durch Esoterismus der Gnostik an.

Eine eigenartige geschichtsphilosophische Wendung hat die Gnostik durch den Montanismus erfahren. Wenn statt der immer orthodox gebliebenen Dreizeitalterlehre Pauli, der Abfolge des Naturgesetzes, des mosaischen und des evangelischen Gesetzes, drei Offenbarungszeitalter gesetzt werden, das kindliche des Alten Testaments und des Vaters für die Hyliker, das jugendliche des Neuen Testaments und des Sohnes für die Psychiker und das männliche des Heiligen Geistes für die Pneumatiker, so ist damit schon, wie dann wiederum im Mittelalter bei der mächtigen Bewegung des Joachimitismus, die Lehre vom dritten Reiche gegeben als dem tausendjährigen Reich des Christentums. Hier lag in der dreiteiligen Psychologie der Gnostik der Intellektualismus eines Reiches des Heiligen Geistes besonders nahe. Es brauchte nur eine dritte Offenbarung, das „neueste und letzte Testament" durch enthusiastische Privatoffenbarung wie bei Montanus und seinen Gefährtinnen zu erfolgen, so war das dritte Reich des Heiligen Geistes schon da. Der ethische Inhalt dieser Offenbarung war notwendig ein

Digitized by Google

gnostischer, asketischer Dualismus und Rigorismus, und dem entsprach eine neue, höhere, über „den verworrenen Haufen der Gläubigen" mit ihrer bloßen Werk- und Sakramentsgerechtigkeit stehende Gemeinde des Parakleten.

Die nächste Gruppe intellektualistischer Systeme muß als christliche Gnostik bezeichnet werden, obwohl unter Gnostizismus im geschichtlichen Sinne nur die außerhalb des orthodoxen Christentums stehenden mythisch-dualistischen Sekten des ersten und zweiten Jahrhunderts bezeichnet werden. Allein auch die Systeme Justins, des Clemens von Alexandrien und Origenes sind nach ihrem ethischen Intellektualismus gnostische Systeme, obwohl ihre Vertreter orthodox sein wollten und der ganzen Lage nach mit Recht zu sein glaubten und nur Origenes viel später erst in einigen Punkten seiner Lehre für heterodox erklärt wurde. Hier handelt es sich nicht um eine historische Entscheidung über die Lehrsysteme, nur um ihre wissenschaftliche Beurteilung von der Systematik der im klassischen Sinn kirchlichen Systeme aus und unter diesem Gesichtspunkt sind die genannten drei Systeme in ihren entscheidenden Zügen anderer Art. Natürlich könnte man auch ihre Anthropologie als unfertige Vorstufe der richtigen Logosspekulation bezeichnen und dies ihr eigentümliche historische Verdienst ihnen auch in der geschichtlichen Betrachtung zum Heile anrechnen. Allein um der systematischen Klarheit willen rechnet man sie doch besser unter die intellektualistischen Systeme.

Während ganz im stillen in der Praxis und kirchlichen Organisation die Lebensordnung der christlichen Gemeinden sich ausbildete, machten die sog. Apologeten des zweiten Jahrhunderts den Versuch, das Christentum als die höchste Philosophie und letzte Moral dem hellenischen Gebildeten nahezubringen. Die entscheidende Wendung gegenüber dem mythischen und asketischen Dualismus der Gnostiker gelang nun Justin (bis 167) durch die Einführung des modifizierten stoischen Begriffs von *λόγος σπερματικός* der keimhaften Vernunftanlage in jedem Menschen. Das war gewissermaßen eine seinsethische Unterbauung des naturgesetzlichen paulinischen Gewissens. Justin schloß sich auch in einer neuen Wendung der paulinischen Geschichtsphilosophie an. Der ewige Logos als Mittler zwischen Gott und der Welt hat nicht allein diese Welt geschaffen, er hat auch in jedem Menschen einen Samen und ein Abbild seines Geistwesens gelegt. Schon die heidnischen Philosophen haben darum einen Teil der Wahrheit erschaut, gewissermaßen durch die natürliche Offenbarung des Geistwesens in ihnen selbst. Moses und die Propheten haben noch mehr durch übernatürliche Offenbarung erkannt. Erst der inkarnierte Logos selbst aber ermöglicht nun die volle Sittlichkeit durch Nachbildung seines Vorbildes, durch die Befolgung und Ausführung seiner Lehre als der höchsten Offenbarung und durch die Überwindung der Dämonen, zu denen nun endlich die Heidengötter herabgesunken sind. Christus bleibt wesentlich intellektualistisch nur

Digitized by Google

der Lehrer, wir selber machen uns seiner würdig, ja erwählen uns selbst „durch die von ihm geschenkten Vernunftkräfte". Der neue optimistische Ansatz der Anthropologie, der keine dualistische Weltverzweiflung — Justin ist Athener — und keine radikale allgemeine Sündhaftigkeit kennt, beläßt das System in der esoterischen Sphäre ohne die Seinsproblematik der realistischen Erlösung.

Clemens von Alexandrien (bis etwa 216) kommt gleichfalls von der Stoa her und hat die Grundideen Justins nur im einzelnen genauer durchgeführt, ja eigentlich schon das erste christliche Vollsystem der Ethik geschaffen. Er ist wesentlich Moralist, und zwar ein großer Moralist mit dem ausgesprochenen Interesse für alle sittlichen Details und ihre psychologische und pädagogische Durchführung, die erste und genau historisch greifbare christliche Persönlichkeit. Er bildet das Ideal des stoischen Weisen in christlichem Sinne zum sittlichen Idealbild des Gnostikers um, der die höchste Kenntnis der göttlichen Dinge besitzt und in reinster Gesinnungsethik, nicht aus Furcht oder Hoffnung, sondern aus Gottesliebe heroisch bis zum Martyrium das Gute in sich verwirklicht und andere lehrt.

Dem intellektualistischen Höchstideal entsprechend ist auch Christus zunächst der Pädagoge in dem großen geschichtsphilosophischen Erziehungsprozeß der Menschheit. Christus als Logos wirkt schon in der vorchristlichen Welt als persönlicher transzendenter Spender der heidnischen Philosophie, als der Lehrer des Gesetzes und der Propheten und schließlich der vollen Wahrheit in seiner Kirche, die mehr Lehr- als Heilanstalt ist. Auch der persönliche sittliche Entwicklungsprozeß des einzelnen wird pädagogisch betrachtet, der Glaube ist rationalistisch als unklares Erkennen gesehen, nicht autonomes Wissen, sondern nur unfreies, gottesfürchtiges Hinnehmen einer Lehre auf die bloße Autorität hin. Danach zerfallen auch die Glieder der Kirche in zwei Stufen, die Pistiker und die Gnostiker, die Gläubigen und die Wissenden. Die Heilsanstalt für die Gläubigen steht tiefer als die Lehranstalt für die Gnostiker, sie ist nur ein exoterischer Unterbau für die esoterische, wissens- und willensautonome Vollendung der reinen Freunde Gottes, die keine äußere Lehre mehr, nur die sittliche Vollendung kennen, wenn auch diese Selbstliebe nur Gottesliebe sein soll.

Es ist klar, daß all diese einander entsprechenden Schemata der dreiteiligen Anthropologie der Hyliker, Psychiker und Pneumatiker entspringen und hier zu einer Unterordnung der Kirche unter die „wahre Philosophie", der Religion unter die Ethik führen und damit die soteriologische Seinsethik in eine nur charakteriologische umgewandelt wird. Das Alogon, das Unvernünftige im Menschen ist verbunden mit dem Logikon, da dem Menschen ein besonderer Geistsame von Natur aus innewohnt, der steigend durch Glaube, gute Werke, Erkenntnis und Liebe zur bleibenden Gesinnungshaltung verfestigt werden muß. In diesem

Digitized by Google

System sind nun die vier alten Kardinaltugenden nicht mehr um die Gerechtigkeit, sondern um die Einsicht als Haupttugend gruppiert, erhalten aber dann doch die Liebe als anderen Pol. Der Liebe wiederum sind Glaube und Hoffnung als Tugend untergeordnet, so daß hier schon die spätere Reihe der sieben Tugenden erreicht ist.

Der Moralismus des Clemens war gewiß nicht orthodox im Sinne der konkreten Gnaden- und Erlösungsreligion, war aber doch gemildert durch die christliche Liebe und ist darum unbehelligt, aber auch theoretisch ziemlich unwirksam geblieben. Erst als ein Metaphysiker ersten Ranges den ethischen Intellektualismus bis in die letzten philosophischen und dogmatischen Konsequenzen ausgestaltete und das gewaltige Gebäude einer systematischen Gotteslehre, eine wirkliche Theologie schuf, begann der Kampf um die Klärung. Wie es Marcions historisches Verdienst ist, die Festlegung der Tradition veranlaßt zu haben, so ist es das Verdienst des Origenes (185—254), die wissenschaftliche Theologie und damit auch die religiöse Ethik zu einem auktoritativen Kernstück des Kirchenlebens, zwar nicht selber gemacht, aber dies veranlaßt zu haben. Immer erst in der letzten metaphysischen und weltanschaulichen Konsequenz wird Ethik ernsthaft sozial und lebensbestimmend, so wie heute der Moralist Nietzsche in der „Lebensphilosophie" zur tatsächlichen Wirkung kommt.

Es ist unmöglich, das hochkomplizierte System des Origenes anders als aus seinem ethischen Intellektualismus zu verstehen. Man sieht sonst wie etwa Harnack letztlich lauter Widersprüche, die in Wirklichkeit gar nicht da sind. Origenes wollte sich aufs strengste an die Tradition binden, glaubte aber doch Lücken und noch Unentschiedenes in ihr vorzufinden und sah gerade in diesen Lücken die Ansatzmöglichkeit zu einem streng geschlossenen logischen System der Lebenswahrheit. Damit war das Problem einer Theologie richtig erkannt, es wurde aber doch insofern nicht richtig gelöst, als ein Systemprinzip fremder Herkunft äußerst geschickt und feinsinnig in die Lücken eingeschoben wurde, nämlich die stoisch-neuplatonische Philosophie in völlig selbständiger Verarbeitung. Der persönliche Kern der Konzeption des Origenes, der sich trotz der scheinbar völlig unpersönlichen Verkleidung in metaphysischen Perspektiven deutlich verrät, ist die zwar normtheonome, aber willensautarke Persönlichkeitsethik und ein ihr entsprechend gebildeter Geistbegriff. Es ist die griechische intellektualistische Freiheit der Tugend als Wissen und höchste Erkenntnis und als eigentliche Seinsgrundlage eines ewigen persönlichen Geistlebens. Das führt zunächst zu einem rein geistigen Gottesbegriff, zu einer begrifflichen Fassung des evangelischen Gottesgedankens. Es liegt nun nicht mehr der feinstoffliche odemhafte Entwicklungspantheismus der Stoa vor. Gott wird als völlig unmaterielles und doch unendlich mächtiges Geistleben erkannt. Der Gewinn beim Gottesbegriff wird aber wieder aufgehoben durch den geistautonomen

Digitized by Google

und willensautarken Intellektualismus für die menschliche Persönlichkeit. Auch bei ihr kann Geistleben nur selbsttätige Erkenntnis und selbstmächtige Vollendung sein. Nur der Geist selber kann sich zur Vollendung und zur Schuld bestimmen. Es bleibt kein Platz für eine seinsmäßige Erlösung, korporative Erbsünde und objektiv sakramentale Heilsanstalt, kein Platz also für die Eigenständigkeit der Religion und für eine metaphysische, seinsformende Sozialethik. Alles Religiöse wird zweitrangig. Das ist alles durchaus modern gedacht, aber dennoch stammt nur daher die uns so befremdliche Lehre des Origenes, die tatsächlich die einzig konsequente Perspektive eines jeden nicht entwicklungsmaterialistischen Autonomismus sein müßte, daß alle Geister ewig existieren. Sie haben in dieser Präexistenz sich selber zu Seelen bestimmt, da sie in der Liebe zu Gott erkälteten (ψυχᾶν-ψύχη) und ebenso bestimmten sie sich ihren gröberen oder feineren Körper als materielle Schranke des Geistes in der notwendigen Mannigfaltigkeit des Stufenreiches der Geister. Nur sie selber sind an der Verschiedenheit ihrer Lage schuld. Zugleich aber gibt die unverlierbare Freiheit die Gewißheit, daß schließlich doch wiederum alle Geister einschließlich der Teufel und Verdammten, wenn auch in einem unendlichen Fortschrittsprozeß immer wieder neuer Weltperioden zur vollkommenen Wiederherstellung der Gottähnlichkeit in der ἀποκατάστασις zurückkehren werden, ja müssen. Origenes sieht ganz richtig, daß die Geistautonomie von selbst persönliche Unsterblichkeit einschließt. Aber bei dieser Unsterblichkeit des ewigen Geistlebens ist genau zu unterscheiden, was schon der ontologischen Wesensordnung angehört, was schon ewiges, aus der unendlichen Kraft Gottes des Vaters emanierendes Sein ist — man vergleiche Hegels objektiven Idealismus des Weltgeistes als Träger der Einzelgeister — und was Wesensformgebung, ontologische Soseinsbestimmtheit durch den Logos, den ewigen Sohn Gottes ist. Diese zweite Form ist nur εἰκών, Ebenbild Gottes. Dazu kommt nun noch eine dritte, nicht substantielle, nur akzidentielle Gutheit, die durch Freiheit und die Mitwirkung des heiligen Geistes als ὁμοίωσις, Gottähnlichkeit zustande kommt. Das ist aber keine inhaltlich bestimmte Freiheit. Diese dritte ethische Wesensform ist nur als ἕξις, als Habitus gedacht. Sie ist der präexistente Gnadenzustand — Gnade hier „pelagianisch" als natürliche Gabe Gottes verstanden —, wo nach einem klaren Bilde des Origenes selbst, der Geist die ethische Vollendung, die Gutheit besitzt, so wie ein Gelehrter Wissen besitzt, auch wenn er nicht daran denkt, es aber langsam durch Nachlässigkeit verlieren kann. Der Verlust dieser Vollendung durch nachlassende Gottesliebe ist der präexistente Fall der Geister, der hier an Stelle der Erbsünde steht und die sittliche Unordnung dieser Welt durch freie Schuld der Geister erklären soll. Daran erst hat sich die Schaffung der materiellen Welt durch den ewigen Logos zu einem Kerker und Läuterungsort und zu einer Schranke der Seelen angeschlossen. Um

Digitized by Google

die sittliche Vollendung der gesamten Geisterwelt wiederherzustellen, braucht die Freiheit, denn nur sie kann es als Willensautarkie leisten, unendliche Weltperioden, aber freilich auch eine stufenweise Lehroffenbarung des ewigen Logos durch das Naturgesetz, das mosaische und das evangelische Gesetz und schließlich durch das ewige Evangelium, das der Gnostiker, das aber keine Offenbarung, sondern Wissen ist.

Das ist nun der Punkt, wo auch in dies ethisch autonome System die Bedeutung Christi, und zwar je nachdem für die Hyliker durch das Gebot der Furcht, für die Psychiker der zweitrangigen Religion durch eine Erlösungslehre von dem Arzt und Heiland und endlich für die Pneumatiker durch die geistige Pädagogik und Lehre eintreten kann. Aber das ist nur Vorbereitung, bis der ewige Logos rein geistig selbständig erkannt wird als der unsichtbare, nur aus dem Herzen durch einen *sensus divinus* erfühlbare, substantielle geistige Sohn des Vaters als persönlicher Träger der Weisheit und Wahrheit, der als das Wort die geheime ontologische Soseinsordnung ausspricht und als formende Lebenskraft alle Wesen ontologisch richtig formt. Er trägt den ganzen Kosmos noetos, die gesamte Ideenwelt der Samengründe, zwar nicht als platonisch getrennte Wesenheiten, aber als entwicklungsfähige Samenkräfte in sich. Sie haben die Doppelbedeutung ontologischer Soseinsgesetze und entelechetischer Entwicklungskräfte. Wie der Sohn selbst als zweites Selbstbewußtsein, als vernünftiger Wille aus Gott ewig gezeugt wird, so emanieren aus ihm, gleichsam als Ausfluß und Abglanz wie der Glanz aus dem Lichte, geistig die Samengründe aller Dinge.

Hier liegt nun zweifellos trotz alles Spiritualismus ein wirkliches Versagen des Origenes vor dem Geistbegriff, und zwar gerade wegen seines ethischen Intellektualismus. Der lebendige Geist wird doch nicht als völlig eigenständige Betätigung aller Seelenkräfte, des Herzens, Willens und Erkennens zusammen in ganz konkretem Seelenleben empfunden. Der νοῦς bleibt von der Psyche abgetrennt. Darum die Unfähigkeit, den Menschen als spontan schöpferisches Seelenwesen zu erkennen, das nicht in den ewigen Emanationsprozeß einer Geisterwelt verflochten ist. Dieser Naturalismus ist ja die Rache für die intellektualistische Einseitigkeit des Griechentums, das sich dann doch nicht vom Naturprozeß teleologischer oder organischer, pantheistischer oder präexistenter Art befreien kann. Der Logos bleibt innerhalb der ewigen Geisterwelt doch nur eine kosmische Potenz, und zwar gerade wegen der Überhöhung und doch naturhaften Verflechtung der anderen Geister in dem Emanations- und Remanationsprozeß. Es bleibt kein Platz für eine wirklich eigenständige Religion, die in intellektualistische und remanatistische Ethik aufgelöst wird.

Darum bleibt auch kein Platz für einen wahren Gottmenschen, obwohl Origenes selbst diesen Ausdruck geprägt hat. Denn prinzipiell kann ja bei der emanatistischen Verbundenheit, also bei einer naturhaften *unio mystica* jede Seele selbstmächtig ein Christus werden, „gesalbt werden mit dem Freudenöle, d. h. nichts anderes als vom heiligen Geist erfüllt werden". Nicht weil Christus zu wenig Gott wäre, sondern weil alle Geister naturhaft und durch sittliches Verdienst mystisch mit Gott uniert sind, ist die Metaphysik des Origenes vom Standpunkt einer autonomen Religion neben und über der Ethik verfehlt. Der ewige Logos hat sich freiwillig eine Seele zur Menschwerdung gewählt, die sich niemals von Gott getrennt hatte und deren Gotteserkenntnis und Liebe unveränderlich und untrennbar jede Abwendung von Gott ausschlug, bis der freie Wille als sittliches Verdienst *longi usus effectu iam versum sit in naturam* (d. p. II, 6, 5).

An diesem Punkt des Verhältnisses von Ethik und Religion in der weltanschaulichen Perspektive (der Christologie) hat die geschichtliche Entwicklung des Ethos und der Ethik im Osten angeknüpft. Man wird notwendig diese Entwicklung mißverstehen, solange man nicht von

Digitized by Google

diesem Zentralpunkt ausgeht, die ethische Komponente der christologischen Streitigkeiten sieht und dann die überwiegenden Hauptsysteme, die kirchlichen von der ethischen Darstellung ausschließt. Durch Origenes ist der autonome Ethizismus zu einem großartigen hellenistisch-christlichen System gelangt, dessen Bedeutung als ethische Weltanschauung noch kaum gewürdigt ist. Aber er ist damit zugleich zum Abschluß gekommen. Die neuen Lösungen wurden nicht mehr von hellenistischer Basis aus versucht. Aber autonomer Ethizismus steckt noch weiter in den christologischen Kämpfen. Es geht hier indirekt um das Verhältnis von Gnade und freiem Willen, wie es bei den westlichen Gnadenstreitigkeiten indirekt um dogmatische Fragen geht. So gehörte eigentlich der Pelagianismus besonders Julians von Eklanum hierher in die Reihe der intellektualistischen Systeme, er soll jedoch hier auch in der Darstellung mit seinem noch größeren Gegner Augustinus konfrontiert werden. Der geschichtliche Zusammenhang führt zunächst von Origenes zu den kirchlichen Systemen des Ostens. Gerade in der großartigen weltanschaulichen Konstruktion des Origenes ist die zentrale Frage des Verhältnisses von Ethik und Religion so deutlich in die letzten Zusammenhänge der gesamten Lebensordnung hineingestellt worden, daß man erkannte, es geht um die letzten Grundlagen der Religion, nicht des Kirchentums, und um jeden Preis eine Lösung finden mußte, die nicht rational theoretisch, die notwendig weltanschaulich eine sittlich-religiöse Auffassung des gesamten Lebens gab.

Literatur: Texte: Justin, Apologie I und II; Migne P. G. VI, übers. G. Rauschen; Clemens Alexandrinus, Proteptikos, Paidagogos und Stromateis, ed. Stählin 1905/06, übers. Hopfenmüller 1875; Origenes, De principiis ed. Koetschau 1899. — L. W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 1907; A. Harnack, Marcion, 1922; W. Belk, Geschichte des Montanismus 1883; Hans Meyer, Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik 1914; W. C. Capitaine, Die Moral des Clemens von Alexandrien, 1903; ders., De Origenis ethica 1899.

3. DIE KIRCHLICHEN SYSTEME DER ETHIK.

Die *communis opinio* über die kirchlichen Systeme des christlichen Ostens lautet so, daß in ihnen das religiöse Ziel ein physikalisch-magischer Vergottungsprozeß sei, der nur eine unethische Unsterblichkeit des Individuums bezwecke. Durch dies Versprechen werde der hierarchische Zweck der Verfestigung der Kirchenordnung erreicht. Der persönlichen Vergottung müsse natürlich auch um des realistischen, magischen Seinsvorgangs willen die Vergottung des Religionsstifters entsprechen. Die Ethik des ganzen Systems beschränkt sich dann auf die Bußdisziplin in steigender Betonung des Verdienstes und der Gewalt des Sündennachlasses, gleichfalls zur Verfestigung der Hierarchie.

Diese Auffassung hat nach dem heutigen Stande der deutschen Kulturphilosophie als längst überholt zu gelten. Die Verfestigung der

Digitized by Google

Hierarchie liegt viel früher — schon Origenes hat über Nepotismus zu klagen —, ist keineswegs rationalistisch aus unwillkürlichem Priesterbetrug und Machtstreben zu erklären, vielmehr nach den viel komplizierteren Vorgängen der Bildung einer neuen Glaubensgemeinschaft. Die Entwicklung der theologischen und ethischen Systematik geht aus von den Versuchen der Eingliederung der hellenistischen Wissenschaft in das Glaubenssystem, das längst praktisch in der Liturgie, in den Sitten- und Kirchenordnungen herangereift war. Hier war die praktische Überzeugungsgrundlage für die richtige Systematisierung noch vor der Möglichkeit besserer biblischer Dokumentierung.

Der klare dialektische Entwicklungsprozeß kann nur übersehen werden, wenn man die ethische Komponente der Systembildung verkennt, die hinter allen dogmatischen Formeln des Ostens als latenter Gnadenstreit steht. Zunächst opponiert der syrische Osten in seinem konsequenten Monotheismus gegen den alexandrinischen Mystizismus der Vergöttlichung des Logos zu gottgleicher Wesenheit. Der Osten erträgt keinen Emanationsprozeß, er läßt nur eine Schöpfung gelten. Das führt im Osten christologisch und anthropologisch zur Leugnung jeder natürlichen Seinsverbundenheit Christi und der Seele mit Gott. Es gibt nur einen Adoptianismus, nur eine geistig-sittliche Sohnschaftsannahme auf Grund rein intellektualistisch ethischer Gesinnungs- und Willenseinigung, also nur ein unpersönliches Logos- und Geistwirken durch Inspiration und Lehre. Zwischen Personen gibt es nur eine Verbindung durch geistige Akte der Lehre, der Liebe und der Bewährung. Die Gnade hat keine Seinswandlung zur Folge, denn Sittlichkeit steht über der Natur, sie wird „pelagianisch" als allgemeine natürliche Ausstattung mit der Freiheit und als Offenbarungslehre verstanden. Gottähnlichkeit entsteht nur durch Bewährung der Liebesgesinnung, sie ist in dem bloßen Menschen Christus zum höchsten Grad gesteigert.

All das ist am konsequentesten durch Paul von Samosata, dem Metropoliten von Antiochien (264—69), durchdacht worden, aber erst durch die geschickte Dialektik des Arius (von ca. 320 an) zu einer starken heterodoxen Bewegung geworden. Arius hat keinen ethisch bedeutsamen Gedanken in diesen Adoptianismus eingefügt, nur mit der traditionellen Christologie insofern ein Kompromiß geschlossen, als er neben den unabtrennbaren Gotteskräften, Logos und Weisheit, auch noch in der Zeit einen selbsttätigen Demiurgen die Welt aus dem Nichts schaffen ließ. Das war eine Ablehnung der Wesensemanation. Dieser Demiurg hieß nur im allgemeinen Sinn Gottes Sohn. Seine freie Selbstbewährung wurde von Gott vorausgesehen, er kann also durch Teilnahme Gott genannt werden, aber nicht verehrt werden. Die Unfruchtbarkeit dieses Kompromisses für die ethische Betrachtung zeigt, daß der scheinbaren Rationalität des Arianismus keine systematische Bedeutsamkeit zukommt.

Digitized by Google

Nun war für das kirchliche System alles Wesentliche festgelegt. Es mußte vor allem eine seinswandelnde Gnade festhalten, 1. gegenüber dem Emanatismus des Origenes, der der Freiheit zu viel gab, 2. gegenüber dem Adoptianismus, der „pelagianisch" überhaupt keine religiöse Seinswandlung zuließ, die sittliche Realität des geistigen Todes nicht erkannte und jede Schaffung neuen Lebens durch sakramentale Wirkung ausschloß, 3. aber kam noch eine sozialethische Forderung in Betracht. Der Einzelne muß innerhalb der Kirchengemeinschaft stehen, er muß einem sozialethischen Körper angehören, in den er nicht natürlich hineingeboren ist, wie in sein Volk. Das Christentum ist eine Willens- und Glaubensgemeinschaft, man kann ihr zunächst nur durch freien sittlichen Entschluß und dauernde Bewährung, zugleich aber auch nur durch eine seinswandelnde Eingliederung in den Sakramenten der Taufe und Eucharistie eingefügt werden, wenn diese religiöse Gemeinschaft keine Willkürgesellschaft, sondern eine übernatürliche Wesensgemeinschaft der Zugehörigkeit zu dem konkreten einmaligen Gottmenschen als dem Archon einer neuen Lebensordnung sein soll. Beim ersten Punkt handelt es sich also um eine Neuformulierung des evangelischen Gedankens vom neuen Leben im Geiste, das nicht ein ewiger emanatistischer Prozeß ist, beim zweiten um den evangelischen Gedanken des sittlich-religiösen Lebens und seiner Erneuerung gegenüber dem geistigen Tod durch den Verlust der Gottähnlichkeit und beim dritten um die wahre Gliedschaft der Reben im Weinstock und der Glieder des *corpus mysticum*. Der systematische Komplex mußte also eine Verknüpfung der vollsittlichen Herzensfreiheit, (nicht nur intellektuelle Wissensautonomie) der Willensautonomie, der *μετάνοια*, (gegenüber dem Emanatismus) des sittlich-religiösen Verhältnisses von Freiheit und Gnade und des sozialethisch-kirchlichen Verhältnisses von freier Eingliederung und Zugehörigkeit zur Heilsgemeinschaft enthalten. Das ist natürlich niemals klar als Systemaufgabe erkannt worden, wohl aber in den weltanschaulichen Konsequenzen mit sicherem Gefühl festgehalten worden. Alles Abweichende wurde in der dogmatischen Perspektive erkannt und von da aus verworfen. Ein durchgeführtes System liegt überhaupt nicht vor, immer nur eine Organik des Denkens, eine intuitive Gewißheit von den Zusammenhängen der Lebensordnung, die uns theoretisch ja heute erst als Problem sichtbar und langsam der Forschung zugänglich wird.

Eine theologische Theorie für die kirchliche Lebensanschauung hat zuerst Irenäus (bis 202) geschaffen. Diese Theorie ist eine wesentlich ethische Konzeption, die die Wiederherstellung des Vollkommenheitszustandes des Menschen erklären soll. Sie versucht das mit zwei alttestamentlichen Begriffen, *εἰκών* und *ὁμοίωσις*, dem Ebenbild und der Gottähnlichkeit, nach der der Mensch geschaffen ist, und mit dem paulinischen Begriff der *ἀνακεφαλαίωσις*, der *recapitulatio* in Christus,

Digitized by Google

der Wiedereinordnung unter das Haupt Christi (Eph. I, 10). Die Ausstattung des Menschen im Urstande war eine doppelte. Seine natürliche leiblich-geistige Anlage, die nur Unsterblichkeit der Seele, nicht aber des Leibes einschloß, wurde ergänzt durch die übernatürliche Anlage der Gottähnlichkeit, die wiederum notwendig einen doppelten Charakter hatte: übernatürliche Einwohnung des Geistes als besondere seinsbestimmende Seelenqualität, zu der aber notwendig auch eigene freie sittliche Betätigung, das Reifwerden des Menschen zur selbsterworbenen Gutheit (ad. haer. IV, 36) kommen muß. Freiheit aktualisiert die Gnade. Erst diese dreifache Formvollendung des Menschen gewährt die Unsterblichkeit des Leibes und der Seele. Weil Adam die Prüfung der Freiheit und des Reifwerdens nicht bestand, verlor er und mit ihm das ganze Menschengeschlecht, dessen korporatives Haupt er ist, die Gottähnlichkeit der Gnade und damit die Fähigkeit zur freien Verwirklichung der Vollendung. Christus als Gottmensch mußte kommen, um die Gnadenähnlichkeit wieder zu verleihen. Er mußte sich als neues Haupt das Menschengeschlecht wieder unterordnen, sich einverleiben, inkorporieren. So ist der Erbverlust wieder gut gemacht, die Vollendungsmöglichkeit ist als eine neue Seinsausstattung wieder gegeben. Die schon ewig geplante Veranstaltung zum Heil der Menschen ist die weltgeschichtliche *οἰκονομία θεοῦ*, der ewige Heilsplan Gottes, der die bewußte und dankbare Reifung des ganzen Menschengeschlechts herbeiführen soll, dem der einzelne also auch historisch und sozialethisch als Freier eingegliedert ist.

Die Systematik des Irenäus ist gegenüber dem gnostischen Intellektualismus erwachsen. Polemisch in der theologischen Entwicklungslehre von Origenes her steht erst Athanasius (373). Seine Größe besteht nicht in der theoretischen Leistung. Sie war ihm fast gänzlich schon vorgezeichnet. Seine Bedeutung liegt in der hierarchisch-autoritativen und polemischen Durchsetzung des kirchlichen Systems gegen die Arianer und gegen die verschiedenen kaiserlichen Regierungen. Ihm ging es in erster Linie um die Religion und um die richtige Dogmatik, aber das hatte auch entscheidende Folgen für die Ethik. Durch ihn erst ist der hellenistische Naturprozeß einer emanatistischen Seinsfreiheit, der metaphysische sittliche Intellektualismus des Origenes und die rationalistische Willensautokratie der Antiochener, also der religiös-sittliche Intellektualismus überwunden worden. Er hat zwar noch nicht wie sein Nachfolger Cyrill die Seinsethik klar psychologisch durchgearbeitet, aber ihre entscheidende weltanschauliche Grundlage gerettet.

Erst wenn Christus betrachtet wird nicht als Emanationsmittelglied der autarken Geisterwelt, noch als ein bloß vorbildlicher Mensch, sondern als ungeschaffener Sohn, geistig gezeugt aus dem Wesen des Vaters, kann er volles seinsethisches Leben in Gott durch übernatürliche Gnade verleihen. Erst durch die Tatsache, daß ein wirklicher Gott Mensch wird, erfolgt die korporative Verbindung des Menschen mit Gott. Der Mensch ist also nicht schon als Pneumatiker mit ihm verbunden, sondern die Verbin-

Digitized by Google

dung muß in einem Doppelprozeß von Gnade und Freiheit, Religion und Sittlichkeit vor sich gehen. Gott ist Mensch geworden, damit wir göttlich werden, θεοποιούμεθα, Götter nicht zwar der Natur nach, aber im geistig sittlichen Sein. Damit erst ist der eigenständige Charakter der Religion als übernatürlicher Verbindung mit Gott gerettet, zugleich aber auch die partikuläre Freiheit des selbständigen Menschen gegenüber dem Emanatismus, sofern die allerdings heilsbedürftige Freiheit mit der Erlösung durch die Menschwerdung mitwirken muß.

Der persönliche Heilsprozeß vollzieht sich zunächst subjektiv ethisch durch Überzeugung (C. G. I), durch die Annahme der Lehre Christi, durch die Treue, die Tugend und Bewährung in ihr (De in. 30, 57), durch persönliche Nachfolge und ein sich Nachziehenlassen, kurz durch völligen Gesinnungswandel. Dann aber kommt der Übergang zur objektiv-ethischen Wirkung der Buße als *confessio* (Car. 25) und durch Sakramentswirkung in der Taufe, die καίνωσις, die Neuvollendung des natürlichen-übernatürlichen Seinszustands ist (Ad. Ser. I, 9), durch ein Sichmitopfern in der Eucharistie, durch die Verbindung mit Gott in der Einwohnung des Geistes, so daß schließlich die reale Kindschaft Gottes erreicht wird (υἱοποιούμεθα, C. Ar. I, 34). Das ist τελείωσις und θεοποίησις, Endvollendung und Vergöttlichung des Menschen, vollethisches Leben im Geiste Gottes, nicht nur geistige Selbstvollendung, ist Synergismus, Zusammenwirken der übernatürlichen Erlösungsgnade und Willensautonomie. Natürlich stellt der religiöse Kämpfer den objektiven Heilsprozeß voran. Aber es kann keine Rede davon sein, daß nur die magische Wirkung der Unsterblichkeit gesucht sei. Die ἀφθαρσία ist nicht nur die nie verlorene Geistunsterblichkeit und universelle Auferstehung des Fleisches, daneben auch die sittliche Unveränderlichkeit, die Befreiung vom geistigen Tode, das endzeitliche augustinische *non posse peccare* der Verklärung.

Das dogmatische Alfreskogemälde des Irenäus und Athanasius wird erst von Cyrill von Alexandrien (444) in allen Einzelheiten minutiös ausgeführt. Cyrill ist von größter Bedeutung für die Geschichte der Ethik, weil er nun endlich, hierin ein wahrhaft würdiger östlicher Zeitgenosse Augustins, die Frage nach den konkreten Vorgängen innerhalb der Seinsethik psychologisch beantwortet. Wie ist denn nun das neue Sein und Leben genauer psychologisch zu verstehen? Das hat Cyrill in vielem überraschend ähnlich wie Augustinus, aber völlig unabhängig von ihm, und durch die unwillkürliche Anwendung und Durchführung genauer Entsprechungen des Lebens in Gott, in Christus und im Menschen ebenso auch überraschend ähnlich wie die großen mittelalterlichen Systeme dargestellt. Das wichtigste Mittel aber dafür war der aristotelische Formbegriff in einer neuartigen Anwendung auf den substantiellen Geist als lebendige, sich entwickelnde Form und auf die Sozialethik und Gemeinschaftslehre eines geistigen Organismus. Hier liegt eine echte Lebensphilosophie im besten Sinne vor, die das Geistleben als volles, nicht nur als intellektuelles Leben in mehrfachen Formen als Ordnungs- und Wachstumskräfte übereinander faßt.

Sinn und tragendes Vorbild alles Lebens ist die Trinität, ein ewiger Lebensprozeß, höher als alles von ihr Geschaffene, freies Leben in sich selber, in wunderbarer Herrlichkeit vollendet, völlig unvergänglich und unversehrbar, untrennbare Einheit, aber doch dreipersönlich, sofern der Vater die zeugende Kraft ist, der Sohn als Logos ihre erste Form, die geistig gezeugte Darstellung der göttlichen Seinsordnung, Wesenswort

Digitized by Google

und formende Weltkraft, der heilige Geist aber die zweite Form, die letzte Vervollkommnung und Selbstvollendung, die höchste Gutheit dieses ewigen Lebensvorganges ist.

Die geschaffene Welt der Wesen hat die Unvergänglichkeit nicht aus sich selbst, sie ist endlich, vergänglich und in allem abhängig von der schöpferischen Lebenskraft, von der und nach der sie geformt ist. Nach der Unvergänglichkeit des göttlichen Seins sich formen zu lassen und sich selber zu bilden ist Sinn und Aufgabe des freien Menschen. Aus der bloßen Möglichkeit erhält jedes Wesen Aktualität, wirkliches Sein erst durch den Logos, der es nach dem jedem eigentümlichen Seins- und Ordnungsgesetz dem *οἰκεῖος ὅρος τῆς φύσεως* zusammenhält, *συνέχει*. Diese Wesensstruktur, diese *σύστασις* ist reale Substanz und Leben. Der Mensch besteht aus Leib und Seele, wobei Seele Inbegriff von Herz, Geist, fleischlichem und geistigem Willen ist, besitzt also schon vom Logos eine natürliche Lebensform und Seinsordnung, ein Logikon, ein Erkenntnisleben, ein *φιλάρετον* der natürlichen Entfaltung seiner Wesensanlage und ein *ἀρχικόν*, einen herrschenden Seelenteil. Allein bei ihm besteht eine Spannung anders als bei der unvernünftigen Natur. Er ist als Doppelwesen notwendig ein ethisches Wesen, weil ihm die ewige Geistvollendung nicht natürlich und ungeschaffen gegeben ist, vielmehr als freie Nachbildung eines hoch über ihm stehenden unendlichen Persönlichkeitslebens aufgegeben ist, das nicht die ungeistigen Strebungen und Affekte seiner Leibverbindung, keinen fleischlichen Willen kennt. Er hat also die *ἀφθαρσία*, die unvergängliche Unsterblichkeit nicht von Natur, nur als ethische Aufgabe und Ziel seiner Freiheit. Im Urstand freilich besaß er noch eine dritte Form über Potenz und Akt seines natürlichen Seins hinaus, die *ὁμοίωσις*, eine übernatürliche Seinsordnung als herrschende Kraftanlage seines *ἀρχικόν*, die er selber durch Freiheit zur bleibenden Wirklichkeit zu vollenden hatte, aber durch den Sündenfall verlor. Dadurch ist seine Lebensordnung gestört worden, er ist erkrankt, die Struktur seines Lebens ist anormal geworden, er hat die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren. Der Verlust der dritten Form ist eine echte Entseelung, Tod und Verderbnis (in Rom, V, 18). Weil das ganze Leben der Menschheit mit dem Stammvater natürlich zusammenhängt, weil seine ungeordnete Natur mit der mangelhaften Kraft des *ἀρχικόν* gegen Affekte, Strebungen und Phantasietätigkeit als Erbschuld weiter vererbt wird, wirkt sie sich auch entsprechend energetisch im Nachahmen des Sündigens aus; das ist also eine Definition der Erbsünde mit aristotelischer Terminologie (in Rom. V, 12).

Als die Unfähigkeit der „beiden Völker", der Heiden mittels der natürlichen philosophischen Gotteserkenntnis und der Juden mittels des mosaischen, nur intellektuell wirkenden Gesetzes die ursprüngliche Vollkommenheit wieder zu erreichen, ganz offenkundig geworden war (in Gen. I, 3), mußte ein neuer Stammvater der kommenden Menschheit

Digitized by Google

die „beiden Völker" in ein Volk vereinigen, in einen einzigen neuen Menschen. Der Sohn als Lebens- und Formkraft erfüllte den ewigen Heilsplan, konformierte sich durch die Menschwerdung selber den Sündern in ihrer Doppelnatur von Leib und Seele. Er wurde selber der neue Stammvater, das neue Haupt, die neue Wurzel und das Lebensprinzip durch die Wiederherstellung, die *reformatio* der ursprünglichen Vollendung zuerst in sich und dann in den geistig von ihm gezeugten Gliedern. Die Wiederherstellung durch die Erlösung ist Wiederverleihung der dritten Form, einer über der natürlichen liegende reale Lebensvollendung, das neue Lebensprinzip des heiligen Geistes in der bestimmten Doppelbedeutung, ja dreifachen Bedeutung des aristotelischen Formbegriffs als ἐνέργεια und ἐντελέχεια, als substantieller (und zwar erste und zweite Substanz) *actus*, d. h. reale Lebens- und Wirkenskraft und endlich deren aktive freie Lebensentfaltung und volle Verwirklichung zum immanent angelegten spezifischen Vollendungsziele hin. Die vier von uns für das richtige kirchliche System erhobenen Forderungen, Lebensethik (nicht Intellektualethik), Willensautonomie (nicht notwendige Entfaltung des geistigen Seins oder Willensautarkie), ein klares Verhältnis zwischen Gnade und Freiheit und zwischen kirchlicher Lebensverbundenheit und freier Sozialethik sind hier sämtlich erfüllt. Die Lebensethik ist damit gesichert, daß eine reale höhere Lebensform mit voller Rückwirkung auf die darunterliegende natürliche Leib-Seeleform und die freie Betätigung und Auswirkung dieser neuen Lebensform und Keimanlage nach ihrem eigenen Entwicklungssinn gegeben ist. Diese Anlage kann nur frei und bewußt, im geistigen Willen verwirklicht werden. Das höhere Leben ist kein naturhaft notwendiger Entfaltungsprozeß pneumatischen Seins oder eine autarke, rein ethisch-idealistische und darum notwendig unterreligiöse spontane Neuformung des Menschen allein aus eigener Kraft. Die Beziehung zwischen Gnade und Freiheit ist die von Keimanlage und freier Verwirklichung, wobei dann die freie Wirksamkeit auf Grund des realen Gnadenzustandes auch noch gewissermaßen auf die darunterliegende Leib-Seeleform wirkt und auf das persönliche Vollendungsziel hin sich betätigt. Ebenso ist zwischen der Kirchenverbundenheit und dem freien sozialethischen Verhalten eine Form- und Entelechiebeziehung gestiftet. Es muß die korporative Verbundenheit der ersten Substanz, der Gattungssubstanz verwirklicht werden durch freies sozialethisches Verhalten und „leiblich-geistige" sakramentalethische Mysterienteilnahme.

Das ist nun im einzelnen mit den Begriffen Cyrills selbst zu zeigen. Zunächst die Verleihung der ersten Substanz, der Gattungsverbundenheit. Da schon das leibseelische Leben (inklusive Geist) vorhanden ist, kann die Zeugung, die in das neue Geschlecht einverleibt, nur eine geistige sein. Die Schwierigkeit der geistigen Zeugung bringt die Tatsache zum Bewußtsein, daß das Christentum nicht als natürliche Blutsgemeinschaft eines Volkes, sondern als Gesinnungs- und doch auch als organische Lebensgemeinschaft „der beiden Völker" begründet werden mußte. Der korporative organische Kirchen-

Digitized by Google

begriff selbst war also zu begründen. Weil Kirche nur über natürlich abgeschlossenen Einzelpersonen entstehen kann, ist schon eine zuvorkommende Gnade für die Belehrung und geistige Entgegennahme des Inkorporationsritus nötig, die sittliche Vorbereitung wie für jedes Sakrament. Dann aber wird durch die Verleihung der neuen Lebensform ein *κοινὸν πρόσοπον*, eine korporative Gattungsperson (in Joh. I, 14) begründet, eine körperliche *συγγενεία* und *οἰκειότης*, eine echte Verwandtschaft mit Christus gestiftet. Sie ist eine reale Verbindung mit der Wurzel der neuen Menschheit als Ganzes, mit dem Haupt dieser Menschheit als ein bestimmtes Glied und mit bestimmten Aufgaben. Alle Sakramente sind von Cyrill in dieser seinsethischen und sozialethischen Bedeutung und Beziehung zur Eingliederung in die Lebensgemeinschaft gesehen. Das ist wichtig gegenüber dem ständigen rationalistischen Mißverständnis der Sakramente als pharmakologischer Mysteriumsmagie. Die Taufe ist die geistige Einzeugung in die Gemeinschaft durch Verleihung der höheren Lebenskraft und Form mit ihrer Transformierung der zwei ersten Formen (in Joh. III, 5). Es erfolgt eine Umlagerung der seelischen Struktur zu einem neuen Gleichgewicht der Seelenkräfte unter der herrschenden Geistform. Die Salbung mit dem Chrisam ist Symbol dieses Geistempfangs. Die Buße ist Wiederherstellung der Geistform nach schuldhaftem Verlust durch die im Lebensstrom der Geistgemeinschaft stehenden Geistträger, die Hierarchen (in Joh. XX, 27). Besonders aber ist die Eucharistie somatisch, körperhaft wirkende Gnade. Durch das eine Brot, das Christi wahrer Leib und damit freilich etwas geistiges ist, sollen alle ein Körper werden (in I. Kor. VI, 17). Die ganze Lebensmasse des Einzelnen wird durch dies Ferment durchsäuert, sein kleinster Teil bildet das Ganze um. Im eucharistischen Opfer als Darstellung Christi vor Gott bringen sich zugleich alle seine Glieder selbst mit dar. Durch das Fleisch Christi werden alle *σύσσωμοι*, Glieder eines Leibes.

Aber zur körperlichen Einheit muß die geistige Einheit kommen, zu der neuen Form ihre freie Lebensentfaltung. Es ist nur ein Geist, den alle empfangen haben, so sind auch alle zur Einheit in ihm verbunden. Sie müssen aber auch ein Herz in der Einheit des Geistes sein, nach dem Gesetz des Friedens und der Liebe leben (in Joh. XVII, 1) in gegliederter Dienstleistung innerhalb des Ganzen wachsen, ihre *οἰκεία ἀρετή*, ihre besondere Aufgabe erfüllen.

Im subjektiv-ethischen Bereich wird die Verleihung der Lebensform als eine *informatio*, als die Einprägung einer neuen Lebensstruktur, als Besiegelung mit der höheren Form vorgestellt. Die Normfrage hat hier die platonisch aristotelische Wendung von der abstrakten Idee zur geprägten Form, die lebend sich entwickelt, erfahren. Diese Form ist nicht gottförmig, sondern trinitätsförmig (in Joh. XVII, 18). Die dritte übernatürliche Form des dreipersönlichen Gotteslebens muß in der Seele nachgebildet und nachgelebt werden. Das ist der theistische Symbolismus des Systems. Aber es liegt auch eine christusförmige Norm vor nach historischem Smybolismus, sofern das geschichtliche Leben Christi nachgelebt werden soll, bis langsam all seine Charakterzüge in der Seele aufleuchten. Das in unser Herz wie in Wachs geprägte Siegel der Vollendungsform des heiligen Geistes verleiht uns höchste Schönheit und Adel, die herrliche Freiheit der Kinder Gottes. Das neue Leben ist jedoch nur angezündet in uns, es muß selber weiter brennen. Die Gleichförmigkeit mit Gott ist sittliche Freiheit, weil nun das Gesetz des Geistes wieder in uns herrschen kann. Die Triebkraft des fleischlichen Lebens zur Sünde ist nicht ganz beseitigt, aber die Sündentriebe werden frühzeitig abgeschnitten, die unwillkürlich aufsteigenden, verführerischen Phantasiegebilde sind geschwächt, wir sind nun beinahe in einen anderen Menschen verwandelt, müssen aber selber das fleischliche Leben verleugnen und das Gesetz des Geistes in uns sich auswirken lassen. Durch Glaube und Liebe, durch die Werke der Glaubensgerechtigkeit und was das Wichtigste ist, durch die Werke der Liebe (in Joh. XV, 4) entsteht unter ständiger *συνέργεια θεοῦ* ein Habitus des reinen Denkens, des besseren Tuns in uns, die *τελεία μάθησις*, das sittliche Vollgebildetsein und die *εἴδησις*, die sichere Gewißheit des Heils. Die Endvollendung des *non posse peccare* geschieht

Digitized by Google

freilich erst um der Wahrung der Freiheit willen, im Jenseits in unverhüllter Gottesschau. Dann erst wird die volle ἀφθαρσία, die unveränderliche Verklärung des Geist-Leibwesens ohne sittliche Spannung erlangt.

So klar an sich die Sittenlehre Cyrills ein ausgeglichener Realorganismus des sittlichen Denkens ist, sie war doch kein fertiges ethisches System und das hat beträchtliche geschichtliche Folgen gehabt. Das Bedeutsame war, daß dieser Realorganismus im Ganzen der christlichen Glaubenslehre stand, nicht losgelöste Schulsystematik war. Aber als nun wirklich mit der beginnenden griechischen Scholastik im späten 5. Jahrhundert der Einbau der Ethik in das Schulsystem der christlichen Lehre erfolgen sollte, fehlte eben diese methodische Herauslösung.

Zudem hatte noch ein anderer, zweifellos bedeutender griechischer Ethiker, Johannes Chrysostomus (407) kein eigentliches ethisches System, ja es ist heute nicht einmal möglich, in einer zusammenfassenden Darstellung die Organik des ethischen Denkens bei dem großen Exegeten zu zeichnen, weil die entsprechende Monographie fehlt. Die philologisch-historische Exegese der heiligen Schrift nach der antiochenischen Schule statt der alexandrinischen Allegorese hat bei Chrysostomus zu einer glänzenden Darstellung des Paulinismus geführt, vor allem in den Homilien zum Römerbrief.

So ist denn der erste Versuch, die Sittenlehre im System der Glaubenslehre darzustellen, im 5. Buch der „Heilung der heidnischen Krankheiten" des Theodoret von Cyrus (458) recht dürftig ausgefallen und nicht viel besser steht es mit der „Genauen Darlegung der orthodoxen Glaubenslehre" des Johannes Damascenus (749). Die östliche Christenheit ist also, abgesehen von den noch nicht zugänglichen syrischen Denkern, zu keinem ethischen System im mittelalterlichen Sinn gekommen und nur der Damascener hat, aber auch nicht allzu beträchtlich, in der mittelalterlichen Ethik nachgewirkt.

* * *

Die lateinischen kirchlichen Systeme sind durch den Volkscharakter, das Nachwirken der altrömischen Religion und Jurisprudenz und einen stärkeren Einschlag von Stoizismus so weitgehend von den griechischen verschieden, daß sie hier in einer eigenen Reihe dargestellt werden sollen. Auch hier ist Ausgangspunkt Irenäus, der zwar griechisch schrieb, aber im Westen lebte und nachwirkte. Erst Tertullian (218) ist ausgesprochener Lateiner, und zwar mit jenem markanten afrikanischen Einschlag, der bis ins 5. Jahrhundert herrschend bleibt. Seine besondere Leistung für die Ethik ist die Neuprägung von straffen Termini mit stark juristischem Einschlag. An Stelle der griechischen Trichotomie steht bei ihm die Zweiteilung der Seele in *sensualitas* und *rationalitas*, in die Sinnlichkeit und Vernünftigkeit, den oberen Seelenteil, der Seele und Geist in eins ist. Der realistische gesunde Menschenverstand, *sensus*

Digitized by Google

communis und *publica conscientia*, tritt an die Stelle der esoterischen Gnosis. Aber auch hier ist das Ziel über die natürliche Vernunft, die *ratio* hinaus, zur vollen *intellectualitas* zu gelangen. Sie hat den ethischen Doppelcharakter des Gutseins als Gotteserkenntnis und Gottesverehrung in vernünftigem Dienste. Die Ehre Gottes und die Auktorität des Gesetzgebers tritt hier in den Vordergrund und damit die Pflicht, die von Gott gegebene Anlage zum Gutwerden auszubilden und so in Freiheit das Gebot der Ehre Gottes zu erfüllen. Diese Einstellung bringt zunächst eine Stärkung der menschlichen Freiheit als der sittlich religiösen Pflicht zur Überwindung der Sinnlichkeit. Aber mit der Betonung der Pflicht ist zugleich der bloße Moralismus auf die Bahn gebracht, der inhaltliche Sinn der Freiheit als willensautonome Würde geschwächt. Disziplin tritt an die Stelle der Liebe. „Für den Ungehorsam gegen Gottes Auktorität muß Genugtuung, *satisfactio*, geleistet werden zur Befreiung von der Schuld und dem Gerichte Gottes." Sie ist berechenbar und anrechenbar. Nachdem Christus für die Sündenschuld als Beleidigung Gottes Genugtuung geleistet hat, so daß die Strafsentenz aufgehoben ist, ist auch für den einzelnen nach seiner objektiven Erlösung durch die Sündenvergebung in der Taufe noch subjektive Genugtuung durch Buße noch über das notwendige Maß der Pflicht hinaus zu leisten. Durch die Taufe ist an Stelle der Erbsünde infolge der Fortpflanzung des verderbten Sündensamens das Heil übertragen worden, es muß aber durch Genugtuung erst noch erworben und durch gute Werke in Freiheit verdient werden. Wegen der Berechenbarkeit des Strafmaßes gibt es auch ein überschüssiges Verdienst, das eigentliche *meritum*, das gleichfalls innerhalb der christlichen Gemeinschaft übertragen werden kann. Diese Verdienstlehre ist wesentlich verschieden von der griechischen Lehre der Seinsumwandlung durch die Erlösung. Die Gnade ist nicht Neuschöpfung, nur ein eingehauchter Beistand, Gottes-Synergismus mit dem freien Menschenwillen. Die stoische Übersteigerung der Freiheit hat schließlich Tertullian dem montanistischen Intellektualismus genähert, dem Rigorismus gegenüber Todsünden und der zweiten Ehe. Die geforderte Empfänglichkeit für die Gnade bleibt moralistisch, wenn auch die Grundrichtung des Willens psychologisch geändert wird. Zudem ist der mechanische, juristische Verdienstgedanke nicht sozialethisch durchdacht, nicht die organische Wirkung des Opfers und der vorbildlichen Leistung zur sittlichen Stärkung der Gemeinschaft gesehen. Schon die letzte Entwicklungsstufe Tertullians, die zum Rigorismus führte, deutet auf eine Weiterentwicklung im Sinne des Moralismus und Stoizismus Ciceros und Senecas und begünstigte im Westen eine immer stärkere Betonung der Praxis und das entsprechende Zurücktreten der Spekulation.

So hat Lactanz (um 340) noch nach 300 im Westen wesentlich die Stufe der frühchristlichen Apologeten vertreten. Das Christentum wird als die höchste Weisheit und Sittlichkeit dargestellt. Die Ethik kommt über

Digitized by Google

den Intellektualismus insofern nicht hinaus, als nur ein christlich gefärbtes Tugendsystem im Anschluß an Ciceros De officiis der Kern der Gesamtdarstellung des Christentums in den Institutiones divinae ist. Christus ist nur der Lehrer und das Vorbild, da es „Sache des Vorsatzes und Willens ist zu zeigen, die Sünde sei nicht notwendig". So liegt hier fast reiner Menschenmonergismus vor.

Erst mit dem stärkeren Einströmen der östlichen Wissenschaft ist auch im Westen die Problematik der Heilslehre in die Ethik eingedrungen und nun in Reaktion die fast ausschließliche Wirksamkeit Gottes beim Heilsvorgang erklärt worden. Insbesondere Ambrosius (397) betont die Notwendigkeit der zuvorkommenden Gnade Gottes, die schon für den Anfang des sittlichen Lebens unerläßlich ist und den guten Willen des Menschen vorbereitet. Das ist nur deswegen nicht reiner Gottesmonergismus, weil Ambrosius auch die Mitwirkung des freien Willens am Heilswerk fordert. Er weiß keine andere Beziehung von Gnade und Freiheit zu finden als eine pragmatistische (inkonsequenterweise für den Gottessynergismus): „wir eifern nach dem Guten, als ob dies Verlangen nicht in unserer Macht stünde, sondern in der Macht der Gnade Gottes (in Js. 118, III, 33)". Die Lehre bleibt unklar und die Bedeutung des Ambrosius für die Ethik ist keineswegs mit solch gelegentlichen Äußerungen erschöpft. Sie beruht hauptsächlich auf seinem Werk De officiis clericorum, womit wiederum Ciceros De officiis im christlichen Geiste umgeschrieben wird. Hier offenbart sich aber nun zum ersten Male die Weisheit eines römischen Staatsmannes in klugen, feinsinnigen Erziehungsgrundsätzen für die Kleriker. Das an sich und in der geschichtlichen Wirksamkeit höchst bedeutsame Werk steht als ethische Monographie außerhalb der eigentlichen Dramatik der ethischen Systembildung, die erst durch den größeren Schüler des Mailänder Bischofs, durch Augustinus, ins Rollen kam.

Erst als Augustinus mit dem bloßen Pragmatismus der Mitwirkung des freien Willens wirklich ernst machte, erhob sich der Streit um Gnade und Freiheit und um das Verhältnis von Religion und Ethik. Pelagius selbst (bis nach 418), ein irischer Mönch, machte nur Front gegen die Gefahr des religiösen Quietismus, gegen das alleinige Vertrauen auf die Gnadenhilfe Gottes, wodurch der asketische Ernst der eigenen freien Anstrengung und Bemühung um die Sittlichkeit geschwächt wurde. Erst durch seinen Anhänger Julian von Eklanum (386—455) ist dann im 20jährigen literarischen Kampfe mit Augustinus (von 410—430) ein wirklich bedeutendes intellektualistisches System mit aristotelischer Dialektik und philologischer Kritik ausgebildet worden.

Julian, ein junger verheirateter Bischof, kämpft vor allem gegen den von ihm als manichäisch bezeichneten Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Geist bei Augustin. Die Sinnlichkeit ist für ihn nichts Böses, sie ist gleichfalls ein Werk des einen guten Gottes. Wohl sind wir *ex imparibus bonis compositi* (Augustinus, Op. imperf. contra

Digitized by Google

Julianum IV, 35), aber die durch den Geist zu beherrschende sinnliche Natur ist demnach doch selber ein Gutes, ja die Sittlichkeit besteht geradezu in der Beherrschung der Sinnlichkeit. Die Gnade besteht, ihres eigentlichen religiösen Sinnes entleert, in der grundlegenden Ausstattung des Menschen mit der Naturanlage zur freien Sittlichkeit, in der Ausstattung mit der Willenskraft, die durch die recht belanglose Erbsünde keineswegs geschwächt oder gar aufgehoben ist. Die Gnade wird geradezu zum freien Willen selbst, zur *libertas arbritii, qua a deo emancipatus homo est* (o. i. c. J. I, 78) besteht in Willensautonomie, *voluntas motus animi cogente nullo* (c. J. V, 70) und in der freien Möglichkeit des Willens, sich so oder so zu entscheiden. Der wichtigste Punkt in Julians System aber ist, daß der Willensakt nicht vom Willen selber getrennt wird, der Unterschied zwischen Wesenswille und Kürwille und damit jede Seinsethik radikal beseitigt wird. Damit nähert sich Julian der bloßen Assoziationspsychologie und dem ethischen Mechanismus und Atomismus. Von der Gesinnung bleibt nur mehr eine habituelle Disposition zur Gerechtigkeit übrig. Die Sittlichkeit liegt nur im sittlichen Einzelakt und ebenso die Sünde. Von einer Erbsünde kann man höchstens reden, wenn man die Macht der Gewohnheit wie Paulus zu einer sittlichen Seinsgesetzlichkeit übertreibt (*Exaggerat apostolus vim consuetudinis*, c. J. VI, 73). Das Gewissen löst sich dann notwendig in ein bloßes Bewußtsein von der Masse der guten oder bösen Werke auf, ist gewissermaßen nur ein Behälter der guten oder bösen Verdienste.

Ist so die sittliche Subjektivität in bloßen Aktivismus aufgelöst, so muß dies auch seine Rückwirkungen auf die objektive Seite der Sittenlehre ausüben, sofern keine reale Wirkung auf das Sein der Seele mehr möglich bleibt. Die Erlösung ist nur Gewährung der Verzeihung und Rückgabe des guten Gewissens, die religiöse Gnade nur bessere sittliche Belehrung durch Christus, der vor allem die Offenbarung der Liebe gebracht hat und Vorbild für unsere Nachahmung ist. Der Gottesbegriff zeigt die Neigung zum bloßen Symbol der Gerechtigkeit, die gleich der Vernunft ist, zu werden (o. i. I, 50). Die sittliche Vernunft ist so selbstmächtig wie der Wille, nicht zwar in freier Setzung der sittlichen Norm, wohl aber in ihrer inhaltlichen Bestimmtheit nach der Naturanlage des Menschen selbst.

Damit hat Julian ein für seine Zeit erstaunlich freies System des sittlichen Rationalismus aufgebaut, das aber trotz seiner Verwurzelung in römischem Stoizismus und indirekt auch im mönchischen Heroismus doch in der geistigen Gesamtlage wirkungslos bleiben mußte. Es hat leider nur den gegenteiligen Erfolg seiner beabsichtigten Wirkung erreicht und seinen großen Gegner Augustinus in der Übertreibung des religiösen Pols der Sittlichkeit bestärkt.

AUGUSTINUS (353—430).

Die geistige Entwicklung des Abendlandes hatte bis zu Augustinus hin nirgends zu einem wirklichen System, zu keiner metaphysischen Ethik geführt. Es versteht sich freilich von selbst, daß im ständigen Geistesaustausch mit dem Osten die dogmatische Grundlage eines solchen Systems Gemeingut im unreflektierten Bereich der Weltanschauung geworden war. Aber die weltgeschichtliche Leistung einer die ganze abendländische Christenheit bestimmenden ethischen Metaphysik blieb Augustinus vorbehalten. Sein ungeheures Werk ist über ein Jahrtausend hinweg der Ausgangspunkt der gesamten geistigen Entwicklung geblieben. Dennoch entbehrt es nicht der Tragik, daß es diesem unermüdlichen Schöpfergeist, der bis ins hohe Alter immer neu und beweglich blieb, nicht

Digitized by Google

vergönnt war, die fast unübersehbare Fülle seiner Gedanken auch in ein äußerlich ausgewogenes festes System zu bringen, das die tausendjährigen Kämpfe um den Sinn seines Werkes von vornherein abgeschnitten hätte. Dieser *venerabilis inceptor* hat in der ihn bedrängenden Fülle seines Geistes niemals das entscheidende Schlußwort gefunden.

Es ist heute noch schwer, den ständig sich Entwickelnden so zu zeigen, daß die innere Verbundenheit seiner Gedanken greifbar genug wird und nicht immer nur wieder eine neue einseitige Fassung seiner Fülle unterhalb der Darstellungsaufgabe bleibt und nur irgendeine Seite seiner vielfältigen Wirkung hervorgehoben wird. Der enge Raum dieser Darstellung muß auf den vielleicht leichter verständlichen Versuch verzichten, Augustin wenigstens in zwei Phasen seiner Entwicklung, des vor- und nachpelagianischen Schrifttums zu zeigen. Hier muß gewissermaßen der Ertrag seines Werkes systematisch idealisiert werden noch dazu unter Voranstellung des ethischen Gesichtspunktes, während für Augustin selbst immer der religiöse voran stand.

Der entscheidende Sinn seines Werkes ist dennoch klar und eindeutig: Augustinus hat die östliche Seinsethik als geistiger Mensch erlebt, mit einer unerhörten Beobachtungsgabe für das eigene Innenleben als Erlebnis ausgesprochen, er hat die östliche Seinslehre zu einer Metaphysik der Seele gemacht. Das schlichte Geheimnis dieser unvergleichlichen Tat, die die ganze Philosophie umstürzte, den antiken Intellektualismus überwand und den abendländischen Spiritualismus bis heute begründete, ist nichts anderes als das Leben aus der Liebe, die unlösliche Verbindung von Erkenntnis und Liebe, die Höherstellung des Lebens als Geist und Liebe über alles Körperhafte. Seine einzige Tragik aber ist es, daß er kein anderes Leben mehr sehen konnte außer dem Leben aus Geist und Liebe. *Ecce deus dilectio est* (De trin. VIII, 10). Das ist nun endlich die christliche Philosophie zur Verkündigung Christi vom Vatergott. Durch sich selbst hat der Geist die Kenntnis der unkörperlichen Dinge (De trin. IX, 3), in idealer Reinheit ist ihm von Gott eingeprägt die Kenntnis seines menschlichen Wesens (*Habemus enim quasi regulariter infixam humanae naturae notitiam*, VIII, 7). Erkenntnis geschieht nur durch Liebe (*verbum amore concipitur*, IX, 7). Wir erkennen die Liebe selbst und sie ist Gott (VIII, 1). Die Erkenntnis ist ein Leben in der Vernunft des Erkennenden, jedes Leben aber ist größer als jeder Körper, nicht durch Masse, sondern durch Kraft (IX, 4), *Voluntates sumus*, Willenswesen sind wir, Wille, Erkenntnis und Liebe sind mit uns eins, ein unräumliches, unzeitliches Ineinander lebendiger Einheit, Seele nach Gottes Bild, eins und dreifaltig, im Urgrund, in Geist und Liebe (*Memoria intellectus amor*, XIV, 12).

Die Überwindung des antiken Intellektualismus beruht vor allem darauf, daß nun nicht mehr die Erkenntnistätigkeit allein, als höchste Tat und höchste Würde des Menschen betrachtet wird. Das geistige Leben ist in seiner Substanzialität erkannt. Es ist ein wirkliches Leben mit Eigenkraft und voll von Wechselbeziehungen, die nun wirklich der

Digitized by Google

rätselhaften Verflochtenheit des seelischen Seins bis in ihre tiefsten Schichten in erstaunlicher Weise gerecht wird.

Augustinus spürt die Sondergesetzlichkeit der unterbewußten Seelenvorgänge, sein Memoria-Begriff mit dem geheimnisvollen Spiel der von selbst aufsteigenden und halb auch bewußt hervorzuholenden Gedächtnisbilder bedeutet nichts anderes als was wir heute Unterbewußtsein nennen. Daß der Wille in das scheinbar willkürliche Spiel der Gedächtnisbilder mit eingreifen muß und begriffliche Erkenntnis durch bewußte, willentliche Aufmerksamkeit mit der *acies mentis*, der Schärfe des Geistes zu erzielen ist (XI, 3), beweist, daß das Seelenleben bei ihm als dynamisches gesehen ist. Daß endlich auch die Liebe bei jedem Erkenntnisprozeß beteiligt sein muß, *in sola notitia amata est verbum mentis* (IX, 7—11), vollendet den Seelenbegriff zum Persönlichkeitsbegriff. Die Überwindung des Skeptizismus durch den entschlossenen Rückgang auf das Innenleben selbst hat die ganze Fülle und Kraft der Seele geoffenbart. Die erste echte Psychologie ist sofort als Persönlichkeitspsychologie geboren worden.

Daß nun so die Seele als persönliches Leben erkannt war, ermöglichte nun die wirkliche Begründung der ethischen Metaphysik und gab erst der Seinsethik die volle Lebendigkeit vorstellbarer und konkreter Bewegung. Aber dazu kam sofort noch ein zweites ethisches Moment. Da in der spätantiken Skepsis objektive Erkenntnis gänzlich geleuguet worden war, gab es auch keine sittliche Normerkenntnis mehr. Die gesamte Welt war zum Bereich des sich ständig Wandelnden und Vergänglichen ohne dauernde Gesetzlichkeit geworden. Auch diesem Agnostizismus gegenüber lag die Rettung nur in der Selbst- und Seelenerkenntnis. Nur in der Seele selbst war die *incommutabilitas*, die Erfahrung unveränderlicher Regeln der ideellen Seinsgesetzlichkeit der Dinge und der sittlichen Bestimmungen des Sollens zu finden.

Wenn Augustinus erlebt, daß die geometrisch abstrakte Reinheit irgendeines Bogens in Karthago in der äußeren veränderlichen Wirklichkeit niemals exakt gegeben ist, wohl aber unveränderlich als Maßstab des Sichtbaren der Seele selbst eingeprägt ist (VIII, 9), wenn er erlebt, daß die Soseinsbestimmtheit das Wesensgesetz der äußeren Dinge in der Wirklichkeit anders ist als im Geiste (*alia notitia rei in ipsa re*, IX, 6) und daß die Seele aktiv und willentlich sich ein Vorstellungsbild der Dinge schafft, ja sogar freischöpferisch das physiognomische Bild einer Persönlichkeit, z. B. des Apostels Paulus, bildet (VIII, 7), dann ist die letzte Stufe des kritischen Idealismus für die geistige Sphäre, und zwar für das Persönlichkeitsdenken erreicht. Allein dieser kritische Idealismus in seiner berechtigten Sphäre ist verbunden mit dem kritischen Realismus in der ontologischen Sphäre, sofern die Einzelnatur nach Zahl, Gewicht und Maß harmonisch ausgewogen ist und darin Schönheit besitzt (IX, 11). Er ist aber auch noch weiter verbunden mit dem theologischen Apriori eines schöpferischen und gesetzgeberischen Idealismus in der *ars aeterna* in der ewigen Schöpferkunst Gottes. Die ewigen Regeln des Seins, die *rationes aeternae*, werden in vollkommener Schönheit von Gott festgelegt und als *rationes seminariae*, als Samengründe in alle Wesenheiten hineingelegt, und zwar in einer simultanen Schöpfung, in einem einzigen Schöpfungsaugenblick, aus dem sich die gesamte Wirklichkeit samt der Zeit entfaltet.

Aus dieser vorbildlichen und für das ganze Mittelalter, wenn auch nicht in allen Teilen bestimmend gebliebenen Lösung des Erkenntnisproblems als Universalienproblem und als Problem des tätigen Geistes ergibt sich

Digitized by Google

aber sofort ein weiteres. Der aus der willentlichen und substantiellen Erkenntnistätigkeit des Menschen als nachschöpferischen lebendigen Geistes gewonnene Seelenbegriff gestattet nun endlich die Durchführung des rein geistigen Gottesbegriffs über die nur Materie formende Intelligenz der Antike und den geistabspaltenden Emanatismus der Neuplatoniker und des Origenes hinaus. Gott erkennt die Dinge nicht, weil sie sind, sondern weil er sie erkennend setzt, sind sie (*non ideo novit quia sunt, sed ideo sunt quia novit*, XIV, 15). Das ist erst der rein christliche, transzendent-idealistische Schöpfer- und Geistbegriff der vollen seinsschöpferischen Allmacht des absoluten Geistes. Die platonischen Ideen sind zu Sein- und Sosein setzenden Gedanken Gottes geworden.

Nun kommt aber hierzu noch eine andere Bestimmung des absoluten Geistes. Weil er persönliches Leben ist, weil in ihm die reinste engste Verbindung von Erkennen und Liebe besteht, weil im Spirituellen das durch die Liebe empfangene Wort schon das geborene Wort ist (IX, 9) ist die durch die Liebe erzeugte Selbsterkenntnis Gottes Erkenntnis seines Gutseins, ist Gott das Gute wie die Wahrheit selbst, die Liebe selbst, *ipsa dilectio, ipsum bonum, ipsa veritas*. In Gott ist die absolute Unveränderlichkeit seines Wesens, das *summum bonum*, die schöpferische Kunst der ewigen Wahrheitsgründe als unveränderlicher Gutseinsordnungen. In ihm allein ist also die ganze Fülle der wahrhaft guten und unveränderlichen richtigen oder reinen Wirklichkeit, alles andere Wirkliche kann nur geistige Tat und Abbild seiner höheren Wirklichkeit sein, hat also nur als Werk und Abbild Gottes Gutheit.

Daraus ergeben sich zwei Gedankenreihen, eine theoretische und eine praktische, die von höchster philosophischer Bedeutsamkeit geworden sind. Nur weil es ein *incommutabile bonum* gibt, durch dessen geistige Setzung alles gut wird, was ist, können wir ein unveränderlich Gutes überhaupt erkennen (VIII, 5), ja wenn wir überhaupt ein rein Gutes erkennen, erkennen wir irgendwie Gott selbst. Die erkenntnistheoretische Tatsache der Möglichkeit unter Abstraktion von allem Besonderen das Gute in seiner ideellen Reinheit erkennen zu können, wird zur Grundlage der sittlichen Erkenntnis und der Gotteserkenntnis. Die bisher nur personalistisch indirekte Erkenntnis der sittlichen Norm am Gottesbild der Evangelien und an Christus selbst wird nun zu einer philosophischen Lehre, zu einer Erkenntnismetaphysik der sittlichen Normen. Und dies nicht in der Abstraktheit geltender ethischer Werte, sondern in der Konkretheit einer persönlichen schöpferischen Seins-, Lebens- und Wirkensweise in Gott. Die sittliche Normenwelt ist nicht als abstrakte Gegebenheit, sondern als Seinsbestimmtheit des absoluten Lebens und seiner Wirksamkeit in der Seele erfaßt. Das ist die herrliche Frucht des lebendigen Gottesbildes und Gottesempfindens Augustins.

Die sittliche Normenwelt bleibt in der personalen Lebensnähe, weil unsere Seele, genau dem Vorbild des dreifaltigen Gotteslebens nachge-

Digitized by Google

bildet, die ideelle Erkenntnis des reinen Guten eingeprägt ist, *impressa notio boni*. Die Seele besitzt eine Kenntnis der ontologischen menschlichen Natur und Wesenheit, *quasi regulariter infixam* (VIII,7) und darüber hinaus noch die Idee der Gerechtigkeit des Menschen als einer Schönheit der Seele (VIII, 9). Sie kann sich der Regeln der Gerechtigkeit erinnern und sogar den Bösen bleiben die Regeln des guten Lebens bekannt (XIV, 15). Jeder liebt die gerechte Seele (VIII, 9) und beurteilt nach seiner *similitudo*, nach seinem eigenen Innenleben die Sittlichkeit des andern physionomisch. All das zeugt von einem so feinfühligen Verständnis für die erkenntnistheoretische Sachlage des sittlichen Bewußtseins und Erkennens, von einer so bewunderungswürdigen Durchleuchtung des Gewissens, wie sie kaum jemals wieder erreicht worden ist.

Die Bezogenheit der reinen sittlichen Vernunft auf die ewige unveränderliche Güte und personale Normsetzung in Gott ergibt nun zunächst noch theoretisch zwei weitere wichtige Folgen. Die unveränderliche Ordnungs- und Normenwelt ist persönlich gesetzt, ist die *lex aeterna*, das ewige Gesetz Gottes, zunächst einmal für die Seins- und Soseinsbestimmung in den *rationes seminariae*, im ontologischen Bereich, d. h. für die ontologische Richtigkeit und Strukturgesetzlichkeit der Entwicklungskraft in allen durch den Logos geschaffenen Dingen, die so ein Abbild der vollkommenen Rationalität und Schönheit des *verbum aeternum* in sich tragen, dann aber auch für den sittlichen Bereich. Die ewigen Lebensordnungen, gewissermaßen die Strukturgesetze des sittlichen Seins, werden direkt von Gott den Herzen eingeprägt durch eine unmittelbare Berührung und Inspiration Gottes als die Regeln des Gutlebens, als die von allem vorzufindende Idee der Gerechtigkeit. Als in uns selbst vorgefunden aber sind diese Regeln des ewigen Gesetzgebers, die *lex naturalis*, das sittliche Naturgesetz als unbeirrbares und unveränderliches Zeugnis des Gewissens. Die Lehre vom ewigen Gesetz als der ideellen Reinheit der sittlichen Erkenntnis und von der *lex naturalis* als Wiedererkennen der uns eingeprägten ewigen Normen durch ein unkörperliches Licht eigener Art (XII, 15) ist die eigentliche Grundlage der mittelalterlichen Naturrechtslehren geworden, die dort fast die ganze sittliche Normfrage einschließen.

Die ontologische Bezogenheit aber zwischen dem geistig sittlich-affektiven Persönlichkeitsleben in Gott und in der Seele ist die entscheidende Grundlage des mittelalterlichen Symbolismus geworden. Die personalistische sittliche Gott- und Christusförmigkeit der Nachahmung und Nachfolge in den Evangelien, wies schon in diese Richtung und auch die Seinsangleichung des Menschen an Gott, die Lehre von *εἰκών* und *ὁμοίωσις* in der östlichen Spekulation hatte namentlich in der Christologie und Trinitätslehre immer unbewußt den Symbolismus als vergleichendes Strukturverständnis zwischen dem diesseitigen, weniger

Digitized by Google

wirklichen und abbildhaften Sein und dem jenseitigen wahrhaft wirklichen und vorbildhaften Sein zur Grundlage.

Erst bei Augustinus aber ist aus dem theologischen Bemühen um die Erklärung der Trinität eine bewußte Methode des Symbolismus entstanden, weil nun im Nachbild die wunderbare Fülle voll seelischer Lebendigkeit in Verbindung von Geist und Liebe so gewaltig geworden war, daß nicht mehr nur verschiedene Seinsprinzipien in Gott, sondern das lebendige Wechselspiel persönlichen Lebens erschaut werden konnte. Der Strukturreichtum der Seele bestand nicht mehr nur in getrennten und übergeordneten Seinsformen, sondern im organisch verknüpften Wechselspiel von Gedächtnis, Geist, Willen und Liebe als ungetrennter Grundkräfte des einen persönlichen Seins, von Kräften, die nur in Gott selber hypostasiert sind. Die ethische Bedeutung des Symbolismus kann erst anläßlich der mittelalterlichen symbolischen Systeme gezeigt werden, aber es ist hier schon deutlich, daß sie in der Durchdringung der aktiven Nachahmungsethik mit dem materialen Gehalt allgemeiner Normen, Strukturen und Werte, also mit einer Inhaltsethik besteht oder anders gesagt, daß die vorbildliche Persönlichkeit nun konkret in ihrer absoluten Bedeutung erkannt werden kann.

Aus der Sachlage der augustinischen Durchleuchtung des Gewissens ergibt sich nun aber auch praktisch die sittliche Aufgabe. Die Erkenntnis der geistigen substantiellen Wesenheit der Seele wird zum hohen Gebot, zum sittlichen Imperativ der Selbsterkenntnis, *praeceptum ut se cognosceret* (X, 1). In der Erkenntnismöglichkeit der unveränderlichen Wahrheiten in der Seele, in der inneren Gegebenheit ihres geistigen und lebendigen Seins, das höher und kraftvoller ist als alles Körperliche, liegt die höchste Gewißheit von dem spirituellen Sein und Ziel der Seele und ihrer Verbindung mit dem unveränderlichen Gott. Was brauchen wir die Höhe der Himmel und das Innerste der Erde zu durchforschen um ihn zu suchen, der bei uns ist, wenn wir nur wollen, daß er bei uns ist (VIII, 11). Weil wir in Selbsterkenntnis zur reinen Wahrheit vordringen können, können und müssen wir Gott und die Seele erkennen. Die wahre Liebe aber ist, *ut inhaerentes veritati iuste vivamus*, daß wir der Wahrheit anhangend gerecht leben. Das ist die einfache Formel der ganzen Philosophie Augustins. Ein reiner Liebesidealismus, der erst im geistigen Leben die volle sittliche Freiheit sieht, der sich eine eigene Formel für die sittliche Willensautonomie prägt *frui*, das freudig erlebende Kosten dessen, was nur um seiner selbst willen geliebt wird im Gegensatz zum bloßen *uti*, etwas als Mittel unsertwillen gebrauchen. Die sittlich freie, liebende *conversio ad deum*, ist wahre *caritas*, alles andere ist nur *cupido*, bloße Begierde. Es ist nach Augustin eine unleugbare Lebenstatsache, daß wir alle glücklich sein wollen, *omnes beati esse volumus* (XIII), ja aus unserer Natur heraus wollen müssen, wie wir alle Unsterblichkeit suchen. Das Glück aber und die Unsterblichkeit können wir nur finden im reinen liebenden Wahrheitsstreben und Gutsein der Seele, weil die Seele nur in ihrem vernünftigen Teile Bild des unwandelbaren Gottes sein kann. So ist *pietas sapientia* und *sapientia pietas*, aber nur, wenn durch die Erlösung das Gottesbild in uns erneuert wird, *renovetur et reformetur imago, donec perfecta sit in ea similitudo dei*

Digitized by Google

in beatitudine (XIV, 7). Die östliche Lehre von der ὁμοίωσις ist vertieft und bereichert durch den Gedanken des notwendigen Glücksstrebens. An Stelle der bloßen Herstellung einer höheren Form in der Seele steht die lebendige Dynamik aller Seelenkräfte.

An diesem Punkte nun setzt die Problematik der augustinischen Ethik ein. Es muß ein doppelter Augustinismus unterschieden werden, der philosophische und der theologische, beide Sonderlehren, die sich in der geschichtlichen Entwicklung der christlichen Lehre nicht behaupten konnten. Ihr innerer Zusammenhang ist niemals so klar herausgestellt worden, daß alle anderen Sonderlehren Augustins auf einen einzigen Punkt hätten zurückgeführt werden können. Der philosophische Augustinismus, der auch noch die philosophischen mittelalterlichen Schulen bis zu Thomas von Aquin beherrscht, besteht im theologischen Apriorismus, in der einseitigen Betonung des transzendenten Idealismus. Nach ihm ist nicht nur ontologisch die Rationalität, die Wesensbestimmtheit der Dinge selbst von Gott gesetzt, auch guoseologisch erfolgt eine direkte Einprägung der reinen Rationalität unmittelbar durch Gott in die Seele durch eine besondere Erleuchtung, nicht nur durch die allgemeine Anlage des Menschen zur reinen Erkenntnis. Es liegt also in allem Erkennen eine direkte Berührung der Seele mit Gott vor. Nach der letzten Konsequenz dieses Gedankens wäre freie Philosophie überhaupt nicht möglich, gäbe es keinen wirklichen Gottesbeweis, da ja ähnlich wie beim ontologischen Gottesbeweis das zu Beweisende schon vorweggenommen ist, da die direkte Wirksamkeit Gottes eben jene ideelle Rationalität, die der freie tätige Geist erst zu abstrahieren hat, selber schon im Geiste hervorbringt. Es liegt hier eine wirkliche Tragik bei Augustin vor, der die gewaltige Entdeckung der selbständigen inneren Kraft der Seele in Erkennen und Selbsterkennen gemacht hat und die Selbsterkenntnis zur Grundlage aller Gewißheit machen wollte und dann doch ihr Resultat, die reine Idealität der Erkenntnisse als direkte Wirksamkeit Gottes hinstellte. Das ist durchaus verständlich aus seinem Bekehrungserlebnis, nach dem ihm alles schlechthin als Gabe Gottes erschien, so daß er darüber die größte Gabe Gottes, die menschliche Freiheit, fast vergaß. Im ethischen Bereich werden die *leges aeternae*, die ewigen sittlichen Normen, gleichfalls unmittelbar dem Gewissen eingeprägt und für die *lex naturae*, für die freie Normerkenntnis aus der keimhaft von Gott angelegten freien und ihrer Vollendung zustrebenden Menschennatur bleibt kein Raum mehr. Zwischen der augustinischen *lex aeternae* und *lex naturae* besteht nur ein Namensunterschied, kein realer, die *lex natura* ist kein eigenes freies Erkenntnisprinzip auf Grund einer ontologisch gegebenen Eigennatur.

Der Inhalt der Ethik wird so notwendig extrem kontemplativ und dies gerade, nachdem Augustin den antiken Intellektualismus überwunden hat und klar Geist und Liebe zusammen als wahre sittliche

Digitized by Google

Tätigkeit erkannte und dann doch beide auf die bloße Erkenntnis Gottes und der Seele beschränkte.

Die Persönlichkeit, deren spirituelle Aktivität durchaus richtig erkannt ist, verliert trotz aller Betonung der Liebe doch den spirituellen Inhalt zugunsten eines intellektualistischen Ziels, besonders aber den leiblich seelischen Inhalt, die Ordnung der Affekte in ihrer Eigenart. Es bleibt ein starker Dualismus zwischen Geist und Leib bestehen. Der Leib wird zum bloßen Mittel statt zur tragenden eigenwertigen Voraussetzung des Seelenlebens. Das hat schwere Folgen, besonders für die Sexualethik gehabt. Die Sinnlichkeit kann nicht selber versittlicht werden, wie Julian und später Thomas forderten. Augustinus kann die Ehe nur äußerlich durch den Zweck der Kinderzeugung rechtfertigen und neben der sakramentalen Bedeutung nur die geistige Beziehung der Treue in ihr sehen.

Ernster jedoch war noch, daß die Persönlichkeitsethik außer dem kontemplativen Geistesleben des *amor intellectualis* nicht auch die ganze Fülle der konkreten Willensziele im Gemeinschaftsleben aufnehmen konnte. Das sittliche Höchstideal, von Augustinus in seiner ganzen leuchtenden Größe erschaut, hat die übrigen notwendigen Lebensideale in den Schatten gestellt. So viel Wertvolles Augustinus auch für die natürlichen Lebensziele im einzelnen lehrte, sie in die organische Einheit einer umfassenden Ethik vollwertig einzufügen, ist ihm nicht gelungen. Erst die symbolische Ethik des Mittelalters hat hier die Lösung gegeben durch den Gedanken des sozialen Christus, durch eine organische Sozialethik, in der die sämtlichen Lebensideale auch der innerweltlichen Tätigkeit vollwertig in das *corpus mysticum*, in die gegliederte Körperschaft mit den verschiedenen Aufgaben ihres ganzen Lebens aufgenommen werden konnte. Dazu war freilich erst eine völlige Wandlung der sozialen Lage nötig, wie sie die Einheitskultur des Mittelalters darstellte. So lange die Christenheit noch inmitten des Heidentums lebte, lag der kulturelle Dualismus selbst für einen Denker wie Augustinus nur allzu nahe. Obwohl seit Konstantin schon ein christlicher Staat bestand und also schon die Konzeption einer einheitlichen christlichen Gesellschaft möglich war, sah Augustinus doch immer noch die Tradition des historischen römischen Reiches als den irdischen Gewaltstaat der Selbstsucht, der neben dem Gottesreich der Liebe weiterbestehen wird.

Der Dualismus der augustinischen Geschichtsphilosophie war also ein prinzipieller und ethisch-religiöser. Seine systematische Verwurzelung muß also gleichfalls in philosophischem oder theologischem Augustinismus gesucht werden.

Der theologische Augustinismus besteht in der Lehre von der unbedingten Prädestination und dem partikulären Heilswillen Gottes. Das sind scheinbar zwei Lehren, die mit der Ethik nichts zu tun haben. In Wirklichkeit verbirgt sich darunter eine überaus bedeutungsvolle Metaphysik der Freiheit, die über ein Jahrtausend lang die ganze Frei-

Digitized by Google

heitslehre bestimmt hat. Augustin hat nicht immer, wie in den letzten zwei Jahrzehnten seines Lebens, diese schroffe Lehre vertreten. Er hat selber seine Entwicklung in dieser Frage konstatiert und verlangt, daß die letzte Lösung als gültig angesehen werde. Erst der Kampf mit dem Pelagianismus hat ihn zur Hervorhebung seiner schroffen Prädestinationslehre veranlaßt, aber sie war in Wirklichkeit schon im Innersten seines philosophischen Augustinismus begründet. Die letzten Bücher seines philosophischen Hauptwerkes De trinitate fallen in die Jahre vor 416, seine Geschichtsphilosophie De civitate dei fällt in die Jahre von 413—426. Auch dieser Lehre liegt sein gewaltiges Erlebnis zugrunde, sie ist nur die negative Seite seines Bekehrungserlebnisses durch die Gnade und Berufung Gottes. Sie beruht auf der Monstrosität, daß die bis zur geistigsten Erkenntnis der unendlichen Liebe vorgedrungene Seele doch nicht ihrer besseren Erkenntnis, ihrem eigentlichen Wesensziel, ihrem wesensnotwendigen Streben nach der Glückseligkeit und dem höchsten Gute von selber folgt. Sie bleibt im dunklen, unbewußten Getriebe der Selbstsucht und Eigenliebe und der nächsten naturhaften Zwecke. Der äußerste Gegensatz zum antiken Intellektualismus, Wissen sei schon Tugend, ist hiermit erreicht. Aber auch die Verbindung von Geist und Liebe im Spiritualismus vermag die naturhafte Gebundenheit des Willens nicht zu beheben. Es muß also offenbar im innersten Kern der menschlichen Natur etwas verderbt sein, da diese Natur doch ihrer wesentlichen Geistigkeit nach auf ein höheres Leben hin geschaffen ist. Diese Antinomie hat Augustin zu der gewaltigen Entdeckung geführt, daß der wahrhaft freie Wille erst der befreite Wille ist, daß die wahre Freiheit nicht im Kürwillen, sondern im Wesenswillen liegt, daß das Gute nicht in der Velleität der einzelnen sittlichen Akte, sondern in der sittlichen Bestimmtheit des wesenhaften Willens liegt. Das Gute ist aus dem Bereich der bloßen Tätigkeit hineinverlegt in das Sein selbst, die Gesinnungsethik ist zu einer ontologischen Metaphysik des Willens gemacht, die bis über Kant hinaus gewirkt hat, die geradezu die eigentliche Wurzel des deutschen Idealismus ist. Die Größe dieser Entdeckung wird nicht verringert durch den tragischen Umstand, daß Augustin die sittliche Freiheit des Wesenswillens in antirationalistischer Übersteigerung seiner Polemik gegen Julian durch eine ausschließlich religiöse Freiheit vernichtet hat. Ihr ethischer Sinn hat ja doch durch die ganze Willensmetaphysik des Mittelalters weitergewirkt.

Der richtige Kern dieser Entdeckung, der überhaupt erst die Möglichkeit einer rationalen Willensmetaphysik eröffnet und die Möglichkeit irgendeiner Charaktererziehung mit einschließt, hat zunächst zur Überwindung des Pelagianismus, des bloßen assoziationspsychologischen Mechanismus der Sittlichkeit geführt. Das Gute als dauernde Seins- und Willensbestimmtheit, lebendig gesehen im konkreten Bereich der Ver-

Digitized by Google

wirklichung und das Böse, gesehen nicht als momentane Schwäche des zur Herrschaft verpflichteten Geistes, nicht als dualistische Substanz oder von einem bösen Weltgrund bewirkte Potenz, sondern als dauernde Charakterbestimmtheit mit dem ganzen Ernst der Nachwirkung der seelentötenden Sünde, als Verlust der spirituellen Menschenanlage auf die sittliche Würde, beseitigt zugleich auch die mechanische Verdienstlehre. *Non merita, sed gratia!*

Aber nun tritt eine nicht zu leugnende Inkonsequenz Augustins zutage. Trotz seiner Betonung der reinen Geistigkeit der Seele leitet er die Verderbtheit der menschlichen Natur von ihrem physischen Stammvater ab und schwankt darum zwischen Traditionalismus, der leiblichen Fortpflanzung der Seele, und Kreatianismus, der Neuschöpfung jeder einzelnen Seele. Die Verderbtheit fällt zusammen mit der Konkupiszenz, der Begierlichkeit, und den unwillkürlichen Akten der Sinnlichkeit. Für Augustin selbst freilich lag hier insofern eine Konsequenz vor, als er das Rationale zur reinen Spiritualität übersteigert hatte und so kaum noch eine Verbindung zwischen Geist und Leib finden konnte. Die richtige Lösung hat hier erst Thomas durch eine Relation von Seele und Leib gefunden, die schon für den Erkenntnisvorgang und die sittliche Normbildung bedeutsam ist und damit den philosophischen Augustinismus überwindet, dann aber auch durch die Entdeckung einer sittlichen Inkorporationslehre in die physisch-geistige Menschheit. Danach ist die Erbsünde auf den Verlust einer natürlichen Hinordnung der Wesensanlage aller Geschöpfe auf die Verwirklichung eines organischen *bonum commune totius universi* reduziert. Das *bonum partis* tritt vor das *bonum commune*, das *bonum privatum* vor das *bonum totius* (I, II, 109, 3).

Weil durch die physische Verbindung mit dem Stammvater die ganze Menschheit eine *massa iustae damnationis* geworden ist, *omnis in radice vitiata est*, hat sie keinen Anspruch auf Gottes Verzeihung und aus sich selbst gar nicht die Möglichkeit und Fähigkeit, durch gute Werke und Verdienst sich ein Anrecht auf Verzeihung zu schaffen. Für die Seinsethik ist ja das aktuelle gute Werk noch gar nicht gut, wenn nicht ein substantielles Gutsein der Seele selbst vorliegt. Darum sind die Tugenden des naturhaften Menschen nur glänzende Laster. Hier ist mit der Gesinnungsethik radikal ernst gemacht. Es liegt aber noch ein richtiger Kern der Gnadenlehre vor, sofern eine das ganze Wesen umwandelnde Gesinnungsänderung für ein substantielles Gutsein erforderlich ist. Es genügt nicht nur eine völlige *Conversio ad deum*, wie Augustin den subjektiven Faktor der Religiosität wiedergibt. Es muß auch eine reale Beziehung und Wirkung zu Gott und von Gott her, der objektive Faktor des *renasci* und der *reformatio* durch Gott beachtet werden. Aber wie Augustinus schon die Freiheit des Willens als *liberatio*, als Befreiung des Wesenswillens, auffaßt, so muß auch schon das Anfangen der sittlichen Wandlung bei Gott liegen. Es muß eine zuvorkommende Gnade den Willen erst befreien. Wohl liegt dann das Wirken des befreiten Wesenswillens beim Menschen, aber er braucht auch dafür noch die *gratia cooperans*. Doch schon sein eigenes Wirken selbst ist wiederum getragen von der göttlichen Kausalität. Aber auch dann ist noch nicht das Beharren des Willens im Gutsein bis zum Ende gesichert, so daß auch noch eine *gratia perseverantiae* notwendig wird.

Damit liegt nun eigentlich alles reale sittliche Wirken bei Gott, selbst die Verdienste des freien Willens sind nur *munera dei*, aber dennoch notwendig für das Heil. Da Gott *omnipotentissimus* ist, ist die Gnade unwiderstehlich. Die freie sittliche Wirkung des Menschen braucht nicht in den Heilsplan Gottes eingestellt werden. Sein Vorherwissen von ihr fällt zusammen mit seinem Prädestinationswillen. So vielen ist das Heil gewiß, daß die Zahl der gefallenen Engel ergänzt wird, die übrigen sind

Digitized by Google

für die Verdammnis prädestiniert. Mit diesem *numerus clausus* ist die Freiheit wirklich vernichtet. Die in der paulinischen Präszienz des freien Menschensynergismus liegende Möglichkeit zur Freiheit ist abgeschnitten und damit auch die richtige Beziehung zwischen Religion und Ethik zerstört. Die polemische Überspitzung der Gnade zu einer Alleinwirksamkeit Gottes vernichtet in der letzten Periode Augustins seine Gedanken über die *conversio*, es bleibt nur mehr ein pragmatischer Menschensynergismus übrig wie bei Julian ein pragmatischer Gottessynergismus. *Deus facit, ut velimus bonum, deus agit motum voluntatis, inclinat voluntatem, praeparat voluntatem.* Wir müssen trotz der Ungewißheit der Erwählung so von Liebesgefühl erfüllt werden, daß wir alle gerettet werden wollen, als ob wir alle gerettet werden könnten (De corr. 15). Es ist also im wesentlichen die Verlegung der Schuld in den rein physischen Zusammenhang der Erbsünde, der schroffe Leib-Geistdualismus und der philosophische Augustinismus der Erkenntnis als direkter inspiratorischer Gotteswirkung, die zur schaurigen Verirrung der Prädestination zur Verdammnis führte und dies gerade bei dem Denker, der die Liebe zum Fundament der Philosophie gemacht hat.

Glücklicherweise fiel diese Verirrung erst in die letzten zwanzig Jahre seines Lebens und ergriff nicht mehr die Christologie, wo sie notwendig zum Gedanken des leidenden Gottes hätte führen müssen. Hier wirkte das frühere, menschlich ergreifende Christusbild der vorbildlichen Verdemütigung zur *humilitas*. Sie soll stärkster Anreiz sein zur Brechung des naturhaften Hochmuts und der Selbstsucht. Das Beispiel der höchsten Liebe soll mit der Erlösung durch den Gottmenschen mitwirken. Die Prädestination ergriff aber noch die Sakramentenlehre. Glücklicherweise lag aber doch das Bedeutsame, was Augustinus zur bleibenden Begründung der Sakramentenlehre gesagt hatte, schon vor der letzten Periode. *Sacramentum* und *conversio*, reale Wirkung und persönliche sittliche Tätigkeit waren da bei richtigem Synergismus so eng miteinander verbunden, daß durch beide erst die *res sacramenti*, die innere Heilswirkung, zustandekommen sollte. Die Kraft des Sakraments ist bei der Taufe die reale Eingliederung in Christus und die Kirche, *ut incorporentur ecclesiae i. e. Christi corpori membrisque socientur* (De pecc. mer. III, 4). Die Kraft der Eucharistie ist eine *communicatio*, ein Mitleben, ein Selber-zum-Brote-werden, das der Leib Christi ist, ja in der Frühzeit ist sie sogar nur einsymbolisierendes Zeichen, nicht ein echtes Symbol. Die Wirkung wird erst durch das geistige Verständnis erreicht. Die Kraft der Frömmigkeit dabei ist die *conversio cordis*, die *unitas* des Gemeinschaftssinnes zur vollen *societas capitis et corporis et membrorum.* Das ist die sozialethische und religiöse Lebensgemeinschaft der Kirche, ein leiblich geistiges Leben aus dem Haupte Christi nach der *humilitas* und *caritas* und ein *vivificari* durch das *incorporari*, ein Sich-mit-opfern aller mit dem Haupte, dem großen Priester. Der pelagianische Streit hat

Digitized by Google

Augustinus erst die volle Erkenntnis der realen Wirkung des Sakraments als echten Symbols mit eigenständig religiöser Wirkung gebracht, aber auch die Neigung zur Aufhebung der sittlichen Mitwirkung.

Ebenso steht es auch mit seinem Kirchenbegriff. Hat er in der Frühzeit dazu geneigt, alle religiöse Gemeinschaftswirkung in rein spirituelle Ethik aufzulösen, so erweist sich mit dem antipelagianischen Streit erst die volle religiös eigenständige Lehre von der realen Inkorporation. Die Kirche ist die seinsumwandelnde Körperschaft in innigstem Lebenszusammenhang mit ihrem Haupte. In ihr ist das neue Seelenleben der befreiten Menschheit wiederhergestellt. In leuchtender Vision sind durch die reine Liebe alle guten Engel der jenseitigen Welt mit allen irdischen Guten durch das Band der Heiligkeit verbunden. Aber durch den theologischen Augustinismus der beschränkten Zahl der Erwählten und den partikulären Heilswillen kommt nun auch die Spannung innerhalb der Kirche selbst.

Kirche im eigentlichen Sinne sind nur mehr die Erwählten. Vollends verworfen ist der irdische Staat, auch er metaphysisch übersteigert zu einem bleibenden Reich wurzelhafter sozialethischer Selbstsucht vom Sündenfall bis zum Jüngsten Gericht, so daß er nicht mehr in einem einzigen Bereich der sittlichen Kultur der Menschheit mit einbezogen werden kann. So ist wohl eine gewaltige weltgeschichtliche Perspektive entstanden, die der ständig miteinander ringenden zwei Menschheitsstaaten. Aber der große Entwurf verliert die ethische Bedeutung, weil das Gericht und die Scheidung in der unveränderlichen Prädestination schon vorausgenommen sind. Damit ist auch noch ein kultureller Dualismus festgelegt. So endet das größte kirchliche System des altchristlichen Abendlandes mit einem tragischen Mißklang. Es versöhnt nur halb, daß niemand anderer als Augustinus selbst gegenüber dem Staate der radikalen Selbstsucht, dem reinen Gewaltstaat der *magna latrocinia*, das Ideal des Wohlfahrtsstaates aufgestellt hat und ihm das Ziel des irdischen Friedens wies. Gerade dies Ideal hat das Mittelalter von Karl dem Großen an außerordentlich stark beeinflußt. Die Zweistaatenlehre mußte im Mittelalter erst langsam auf Grund der wirklichen Einheitskultur umgebaut werden und über diesem schwierigen Umbau ist es nicht zur baldigen Ausbildung seiner eigenen Gemeinschaftslehre gekommen. Wiederum aber steckten gerade in Augustins Werk selbst die Anregungen, durch die seine Sonderlehren wenigstens im sozialethischen Bereich überwunden wurden.

Das größte kirchliche System des Abendlandes konnte wegen seiner Sonderlehren nicht die Lehre der Kirche selbst werden. Der philosophische Augustinismus ist freilich erst von Thomas in seinen Folgen für die Ethik erkannt worden, der theologische aber mußte sofort beseitigt werden, weil er das Wesen der Kirche selbst bedrohte und die sittliche Freiheit unerträglich einengte. Die Streitigkeiten um Gnade und Freiheit

Digitized by Google

nach Augustinus kommen hier nicht in Betracht. Es genügt die ethische Deutung des vorläufig endgültigen Resultates, wie es bei Gregor dem Großen (540—604) vorliegt.

Gregor ist einer der bedeutendsten Persönlichkeiten der Philosophiegeschichte, wird aber fast niemals in seinem ganzen Einfluß gewürdigt, weil er kein origineller *inceptor*, nur ein abschließender Vollender und bewunderungswürdiger Organisator ist. Er ist zwar kein Philosoph auf dem Papstthron, den er selber erst zu einem wirklichen Thron gemacht hat, aber ein Weiser auf dem Throne, und das ist in seiner praktischen Auswirkung von weittragenden Folgen gewesen. Er hat kaum eine Sonderlehre, immer nur die gemeinsame Lehre der Kirche, das kirchliche System für ein halbes Jahrtausend, aber nicht in trockener Schulsystematik, sondern in einem Buch der Lebensweisheit. Er hat die augustinische Spiritualität populär gemacht in einer abgerundeten und umfassenden Weltanschauung und durch seine vorbildliche Persönlichkeit.

Diese Persönlichkeit, in sich selber schon von reizvoller Eigenart, ist für die Geschichte der mittelalterlichen Ethik von grundlegender Bedeutung geworden. Gregor war Stadtrömer, daher das Umfassende und Ausgleichende seines Geistes, die ordnende Verwertung aller Anregungen des weiten Reichs. Er war ein Staatsmann, der die kirchliche Verwaltung, die caritative Tätigkeit, Kultus und Liturgie geordnet hat. Über diese historische Tätigkeit hinaus reicht weit seine Erziehungstätigkeit für den Klerus, niedergelegt in der Pastoralregel für eine praktische Durchbildung des Klerus im Geist der gemilderten augustinischen Spiritualität und im Geiste des Dienstes. Ebenso wichtig ist aber auch seine Erziehungstätigkeit für die Fürsten, da er in staatsmännischer Weisheit das Ideal des gerechten Fürsten, das Vorbild der mittelalterlichen Fürstenspiegel aufgestellt hat und so das augustinische Ideal des Wohlfahrtsstaates konkretisierte. Er hat sogar die Fürstenweihe zum Sakrament gemacht und damit einen entscheidenden weltgeschichtlichen Vorgang angebahnt, der zur mittelalterlichen Einheitskultur führte und den kulturellen augustinischen Dualismus zwischen Gottestaat und irdischen Staat überwand.

All dies hatte sehr wichtige Folgen für die Entwicklung der Ethik. Dazu kam aber noch ein besonderes Verdienst durch ihre äußere Form, die Komposition seines Moral- und Lebensbuches der 35 Bücher Moralia oder Expositio in Iob, das das klassische Grundwerk der mittelalterlichen Ethik geworden ist und in zahllosen Abschriften und Auszügen verbreitet war.

Es war in dieser Darstellung unmöglich, wegen des Fehlens der Vorarbeiten auf die quantitativ weitaus breiteste Beschäftigung der altchristlichen Zeit mit ethischen Fragen einzugehen, auf die moralische Exegese, die allegorische Kommentierung der Heiligen Schrift unter moralischen Gesichtspunkten. Vielleicht würde eine Durchforschung dieses riesenhaften Schrifttums die Geschichte der altchristlichen Ethik

Digitized by Google

auch in wesentlichen Punkten modifizieren. Das bedeutet eine Reserve für diese Darstellung, die ausdrücklich betont sei. Die Fähigkeit, den Schrifttext in mehrfachem Sinne zu verstehen, ist das große Vehikel augustinischer Spiritualität gewesen und bis zu den Summen des Mittelalters geblieben. Gregor war ein Meister dieser Kunst mit oft bedeutender poetischer Kraft, vor allem aber durch die große und streng gebundene Tradition eines ausgebildeten Symbolismus. Der Jobkommentar Gregors bringt in flüssiger gehobener Sprache zunächst kurz den Wortsinn, dann die typische Deutung, wonach Job Christus ist und der Leviathan der Teufel oder Antichrist, und endlich die moralische Deutung der Gestalt des Dulders. Der in diesen Allegorien zu findende doppelte Sinn ist aber nichts anderes als die augustinische Spiritualität der Verehrung des leidenden und erhöhten Christus, Christusförmigkeit und Christusfrömmigkeit in der Nachbildung Jobs als des sittlich religiösen Lebensideals überhaupt. Diese weltanschauliche Konkretisierung des Lebensideals hat den außerordentlichen Erfolg der Moralia mit sich gebracht und den hohen Stil der augustinischen Spiritualität sowie die Tradition des Symbolismus über das tote Halbjahrtausend der Kulturstagnation hinübergerettet. Mit der Erneuerung dieses hohen Stils beginnt die Spiritualität des 12. Jahrhunderts, so bei Rupert von Deutz, Hildegard von Bingen, Joachim von Floris, die Metaphysik der Geschichte, Apokalyptik, Prophetie und Gemeinschaftslehre in eins sind, vor allem aber Träger des spiritualistischen Ethos und damit Grundlage der stürmischen Entwicklung des mittelalterlichen Persönlichkeitslebens bis zum Auftreten der modernen Persönlichkeit.

Gegenüber dieser formalen Bedeutung eines vorläufig die moralische Exegese abschließenden hohen Stils der ethischen Spiritualität ist der Inhalt von Gregors Moral vielleicht nicht ganz so bedeutend, obwohl auch in dieser Hinsicht die historische Wirksamkeit dieses Lehrbuchs der Moral im Mittelalter groß genug gewesen ist. Mit schlichter Klugheit ist eine mittlere Lehre geschaffen, die dem Augustinismus die Spitzen abbricht, aber die ethische Seinsmetaphysik im Kerne beibehält und popularisiert.

Zunächst war es nicht schwer, die rechte Mitte zwischen Pelagianismus und Augustinismus zu finden, wenn man nur die notwendige Beziehung zwischen Gnade und Freiheit, Religion und Ethik beibehielt. Dann war wohl die Allwirksamkeit Gottes, aber nicht seine Alleinwirksamkeit im Heilsvorgang zu retten. Gott bleibt an die eigene Verleihung der Freiheit an die Menschen gebunden und an sein Vorauswissen der Mitwirkung der Menschen mit der Gnade. Dieser Menschensynergismus oder Semiaugustinismus wird von Gregor im Anschluß an Cassian so ausgedrückt, daß wir die Gnade ablehnen oder annehmen können, der zuvorkommenden Gnade nicht widerstehen, sie uns aneignen und mit ihr übereinstimmen. Damit ist auch der Semipelagianismus des Faustus von Rej ausgeschlossen, der die Freiheit im Anfangen des Menschen selber sehen wollte, so daß nur noch Gott mit dem freien Willen des Menschen mitwirken könnte, also Gottessynergismus vorliegt. Die Art der Beziehung zwischen Religion und Ethik wird von Gregor dadurch bestimmt, daß die Seinsethik in den sündhaften Zustand der Erbsünde verlegt wird, dieser Zustand aber nicht mehr metaphysisch, sondern moralisch als Schwächung der Freiheitsnatur und als der wurzelhafte Hervorgang aller Sünden aus der *superbia*, dem Hochmut, betrachtet wird. Die *superbia* ist die Mutter der sieben Hauptsünden, die eine aus der andern hervorgehen, Eitelkeit, Neid, Zorn, Trübsinn (*acedia*), Geiz, Völlerei und Unzucht. Jede dieser Töchter der *superbia* hat wieder sieben Begleiterinnen, womit schon das zahlensymbolische System der Laster und Tugenden für das Mittelalter festgelegt ist. Zugleich ist eine populäre Verdeutlichung der Seinsethik für die moralische Praxis gegeben. Umgekehrt ist ein positiver Aufbau der Sittlichkeit möglich, wenn die zuvorkommende Gnade des heiligen

Digitized by Google

Geistes mit seinen sieben Gaben durch die sieben Hauptkräfte der Seele Weisheit, Verstand, Rat, Erkenntnis, Stärke, Barmherzigkeit und Furcht angeeignet wird. Die gemeinsame Wurzel ist hier wiederum die Demut, das Gegenstück der *superbia*, und daraus entfalten sich die sieben Haupttugenden Glaube, Liebe und Hoffnung mit den vier Kardinaltugenden Klugheit, Mäßigung, Tapferkeit und Gerechtigkeit.

Mit dem ethischen System stimmt auch genau die Christologie überein. Die Menschwerdung ist eine Tat der Liebe und des Mitleids mit unserem Sündenzustand, dieser Knechtschaft unter dem Teufel, der durch die Einwilligung des Menschen zu seinen Einflüsterungen ein Anrecht auf ihn erhalten hat. Da Christus sich unschuldig in den Rachen des Leviathan, des Satans, begibt, verliert dieser sein Anrecht auf die Menschheit. Er ist gefangen am Angelhaken Christi, ein Bild, das in der mittelalterlichen Ikonographie immer wiederkehrt. Die juristische Auffassung der Erlösung wird aber ergänzt durch die sittliche. Die potentielle Erlösung muß durch Menschenmitwirkung zur wirklichen gemacht werden. Das ist nicht durch eine nur legale Befolgung des Gesetzes möglich, nur durch ein spirituelles Verständnis der Verkündigung. Und so ist Christus der Lehrer dieses neuen Gesetzes, das höher ist als das alte. Auch das ist wichtig geworden für die mittelalterliche Geschichtsphilosophie der drei Gesetzeszeitalter. Christus ist endlich das absolute Vorbild der Liebe bis zur Feindesliebe und zum Tod für die Sünder, und so ist nachahmungsethisch ein unbedingter wurzelhafter Liebesidealismus notwendig.

In der Sakramentenlehre eignet sich besonders ein Sakrament zur Deutung nach der gregorianischen Sittenlehre, das der Buße. Die zuvorkommende Gnade der Aufforderung zur Bekehrung der Kirchengemeinde muß gefolgt sein von der *scrutatio cordis*, der Erforschung des Herzens zur Erkenntnis der Sündhaftigkeit, von der Reue über die Sünden und dann von der *confessio oris*, dem Bekenntnis der Sünden als sichtbarem Zeichen innerhalb der Gemeinschaft, dem wiederum die objektive Wirkung, der Sündennachlaß, verbunden ist, und endlich noch von der *satisfactio operis*, der Genugtuung durch gute Werke. Sie ist öffentlich für offene Tatsünden, eine stille für Gedankensünden.

So ist mit dem Abschluß der kirchlichen Systeme der altchristlichen Welt zugleich auch schon die mittelalterliche Ethik grundgelegt und zunächst einmal als fertige Lebensordnung der kirchlichen Praxis und dann auch in einem klassischen Lebens- und Lehrbuche unverändert übernommen worden.

Texte: Irenäus, Adversus haereses, M. G. 7, übers. Klebba 1912; Athanasius, 3 Orationes contra Arianos, M. G. 25, übers. Stegmann 1913; Cyrill von Alexandrien, Kommentar zum Johannesevangelium M. G. 68; Johannes Chrysostomus, Kommentar zu Matthäus, übers. I. Baur, und zum Römerbrief, übers. J. Jatsch. Tertullian, De poenitentia ed. Rauschen 1915; Lactanz, Institutiones divinae, M. L. 6; Ambrosius, De officiis ministrorum, übers. Niederhuber 1917; Augustinus, Confessiones, De trinitate, De Civitate Dei, übers. Schroeder 1914. — De baptismo, Opus imperfectum contra Julianum, De gratia et libero arbitrio, M. L. 32—47; Gregor d. Gr., Moralia, M. L. 71. 72.

Digitized by Google

Literatur: E. Klebba, Die Anthropologie des hl. Irenäus 1894; H. Heinig, Die Ethik des Lactanz 1887; G. Ludwig, Tertullians Ethik 1888; K. Bornhäuser, Die Vergottungslehre des Athanasius 1903; E. Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien 1908; R. Thamin, St. Ambroise et la morale chretienne au IV. siècle 1895; J. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus 1909; Bruckner, Julian von Eklanum 1897.

4. DIE ASKETISCHEN UND MYSTISCHEN SYSTEME.

Die so nahe verwandten asketischen und mystischen Systeme sind in doppeltem Sinne für die Ethik des Mittelalters bedeutsam geworden. In praktischer Hinsicht insofern, als alle mittelalterlichen Ethiker, die hier zu betrachten sind, Mönche waren, also Verständnis für das Mönchtum das Verständnis für die Spiritualität der mittelalterlichen Ethik erleichtert. In theoretischer Hinsicht, weil die heroische Konzentration auf die sittliche Vollendung höchst aufschlußreiche Werke namentlich für die Psychologie der Wertverwirklichung gezeitigt hat und der eigentliche Träger der Mystik geworden ist.

Glücklicherweise besitzen wir eine hervorragende Biographie vom Vater des Mönchstums, dem ägyptischen Einsiedler Antonius (gest. 356), die wahrscheinlich von Athanasius stammt. Die Vita Antonii ist ganz nach dem Schema der antiken Lebensbeschreibungen von Helden verfaßt. Es ist auch wirklich ein heroisches Lebensideal, das dem Mönchtum zugrundeliegt. Die geistige Lage, aus der es herausgewachsen ist, wird durch nichts besser bezeichnet, als durch den Satz der Vita Pachomii: „In Ägypten und in der Thebais gab es noch nicht viele Mönche. Denn erst nach der Verfolgung des Diokletian und Maximianus (von 302—303) erfüllte sich die Sinnesänderung der Heiden und die Zunahme der Kirche trug herrliche Früchte." Der hiermit angedeutete Zustrom zum Christentum, als Christsein nicht mehr gefährlich war, forderte einen Ersatz für das Martyrium, eine neue Form heroischen Lebens und bald auch eine Absonderung gegen das mit den Massen weltlicher werdende Christentum. Für den reichen Erben Antonius ist die Verlesung des Evangeliums vom reichen Jüngling der Anlaß zu seiner neuen Lebensweise geworden. Die Flucht in die Wüste beseitigte nun wohl die äußeren Verführungen und Ablenkungen, lieferte dafür aber erst recht den Verführungen der Phantasie bis zu Halluzinationen aller Art aus. Der Kampf mit den Dämonen wird für den Einsiedler die heroische Lebensaufgabe, zu der es sich durch Gebet, Fasten und Arbeit und die völlige Bezwingung des Körpers zu wappnen gilt (C. 7). Zweifellos wird so die Spannkraft der Seele erhöht (C. 7). Sicher ist auch ein Teil der Dämonenaustreibungen und anderer Therapeutik, „die die Seele von der durch die Leidenschaft verursachten Krankheit befreit", ähnlich unserer Psychoanalyse zu erklären. Aber nicht die Steigerung der parapsychologischen Phänomene und die Methoden der Therapeutik gehören der Geschichte der Ethik

Digitized by Google

an, wohl aber die asketische Verinnerlichung bei einem ganzen Stande, der bald aus dem Vorbilde des Antonius entstand. Antonius hatte ein neues Lebensideal vorgelebt, das bald Nachfolgeschaft bis in die Tausende fand und sofort von seinem Schüler Pachomius organisiert wurde. Pachomius war Soldat gewesen wie Iguatius und mehrere mittelalterliche Ordensstifter und hat auch das Mönchtum in Gruppen mit soldatisch strenger Zucht organisiert und eine regelrechte Oikenwirtschaft, einen autonomen Wirtschaftshof, statutengemäß festgelegt.

Wiederum ein großer Organisator, der Erzbischof Basilius, hat mit der den großen Gesetzgeber kennzeichnenden Art, die praktische Auswirkung seiner Anordnungen vorausberechnen zu können, den entscheidenden Schritt in der Entwicklung des Mönchtums vollzogen. Es handelte sich darum, der besonders dem Einsiedler drohenden Gefahr des individualistischen Enthusiasmus und Sektengeistes zuvorzukommen und die Bewegung in die kirchliche Gemeinschaft einzubauen. Es war also zur äußeren wirtschaftlichen Organisation in Klostergemeinschaften noch die Hinlenkung des asketischen Geistes auf die sittlichen Aufgaben eines Gemeinschaftslebens nötig. Das hat Basilius mit seinen beiden Regeln geleistet, die heute noch die Norm des östlichen Mönchstums sind. Namentlich im 7. Kapitel der ausführlicheren Regel ist dabei klar die Bedeutung der gegenseitigen sittlichen Förderung und des Beispiels ausgesprochen. Alle Anordnungen sind auf die möglichen Gefahren eines heroischen Lebensideals hin berechnet und auch die äußere Lebensform als wichtig für die sittliche Vervollkommnung erkannt. Das Gleichgewicht der *vita contemplativa* und *activa*, die Verbindung von Gebet, Zucht und Arbeit ist gefunden.

Der große literarische Vermittler der älteren Mönchsbewegung nach dem Westen ist Johannes Cassian gewesen (435). Seine zwei Werke De institutis coenobiorum und die Conlationes patrum zeigen im Aufstieg von der äußeren Einrichtung des Gemeinschaftslebens über die Lehre von den 8 Lastern zuletzt in 24 Unterredungen mit den Vätern des östlichen Mönchstums schon jene Verbindung von Asketik und Mystik, die als die letzte Stufe der Vollkommenheit das sittlich religiöse Leben abschließen sollte. Schon die Vita Antonii enthält den auffälligen Satz: „Das Hindernis ist in euch. Zur Tugend ist also nur nötig, daß wir selbst wollen, da sie in uns ist und aus uns entsteht“ (K. 20). Die heroische sittliche Anstrengung mußte ja schon pädagogisch die Bedeutung des eigenen Willens hervortreten lassen. Auch Cassian hat das getan. Er ist zwar mit den eigentlichen Pelagianern in Konflikt geraten, hat aber dann in der 13. Conlatio den sog. Semipelagianismus vertreten, der seine Hauptstütze gerade in den südgallischen Klöstern des 5. Jahrhunderts fand. Nur ausnahmsweise gibt Gott den Anfang des guten Willens, wie bei Paulus, in der Regel aber muß der Mensch selbst anfangen, wie Zachäus. Er muß selber den Arzt rufen und die Entscheidung über sein Heil liegt durchaus bei ihm, da er das Wirken Gottes annehmen und ablehnen kann. Gleichwohl ist das Werk Cassians immer ein Grundbuch des Mönchtums geblieben und hat namentlich auf die beiden großen Organisatoren des westlichen Mönchstums, Cassiodorus Senator und Benedikt von Nursia (543) gewirkt, dessen Regel die Ordensregel

Digitized by Google

schlechthin wurde und in klassischer Abklärung die Summe der altchristlichen Entwicklung des Mönchtums zieht.

So bedeutsam es für die Ethik in der Praxis war, daß ein eigener Stand sich der Pflege der christlichen Vollkommenheit widmete, so hat doch das Mönchtum noch größere Bedeutung für die Geschichte der Ethik dadurch gewonnen, daß aus ihm die Mystik erwachsen ist. Der weitaus größte Teil aller christlichen Mystiker sind Ordensleute gewesen, nur die Anfänge der christlichen Mystik liegen noch der Mönchsbewegung voraus. Ihre Wurzel liegt in der christlichen Gnosis des Clemens und Origenes, bei dem die sittliche Vollkommenheit zu einer besonderen seinsbedingten Art der Gotteserkenntnis führt. Das ist zugleich die Verbindung von der Mystik zur Ethik.

Erst dem sittlich Vollkommenen erschließt sich das eigentliche übervernünftige Verständnis der religiösen Welt und umgekehrt ist erst diese Geistigkeit höchste Sittlichkeit. Die auf dieser höchsten Stufe der Erkenntnis und Sittlichkeit erfolgende Seinsumwandlung zum Pneumatiker setzt aber auch eine eigenartige Seinsbeziehung zu Gott. Diese Beziehung stellt Origenes in seinem Kommentar zum Hohenlied als dessen höchsten Sinn dar, als die bräutliche Einigung Gottes und der Seele, weit über dem historischen und kirchlichen Sinn dieser Schrift, der bräutlichen Beziehung Christi und der Kirche.

Die Verbindung von Origenes zu den eigentlichen Mystikern führt über Gregor von Nyssa (bis nach 394). Er bezeichnet im Lauf der Entwicklung einen Kreuzungspunkt zweier Linien, der negativen Theologie von Philo her und des späteren Platonismus von Plotin her. Die negative Theologie läuft von ihm aus weiter als ekstatische übervernünftige Einigungslehre, und der Platonismus, hier mystische Komponente, als ethische Einigungslehre des wahren substantiellen Seins der Seele. Das Seiende als das Gute erhält eine evangelische Deutung als das Geistgesetz der wahren Freiheit der Kinder Gottes. Das ist die neue ethisch mystische Wendung zur Metaphysik der Seele. Die Spannung zwischen objektiver und subjektiver Sittlichkeit tritt damit in eine neue Phase, die schon im frühen Mittelalter bei Johannes Eriugena in eigenartiger Weise pantheistisch wieder auflebte und noch bis Meister Eckhart von Bedeutung gewesen ist. Die Spannung tritt an den Gottesbegriff selbst heran, sie erfaßt nicht nur den Seelenbegriff.

Gott ist wohl das wahrhaft Seiende, ja das noch jenseits über dem Seienden liegende Übersein, von dem nur negative Aussagen gelten. Er ist die unerschaffene geistige Natur, aber zugleich auch die ἀληθὴς ἀρετή, das wahre Gutsein, in dem keine Vielheit materieller und damit nur scheinhafter schlechter Strebungen ist. Die Seele aber ist schon nach der ewigen Voraussicht ihrer Nichtbewährung als gemischte Natur erschaffen, sie ist das Mittelstück der Welt, durch deren sittliche Aufgabe die Rückkehr der Vielheit in die Einheit, des Scheins in das Sein wieder erfolgen muß. Ihrem geistigen Wesen ist das ἄλογον, θυμός und ἐπιθυμία beigemischt, die Richtung ihrer πάθη auf den bloßen Schein der schlechten Wirklichkeit. Das ist das Gesetz des Fleisches in ihr, die allgemeine Sündhaftigkeit. Durch die Unberatenheit ihres Willens kehrt sie sich von Gott ab, durch die ἀκρισία, die fehlende Unterscheidungskraft zwischen Sein und Schein stürzt

Digitized by Google

sie in den geistigen Tod. Es bedurfte der Menschwerdung, vor allem aber der Auferstehung Christi als der Loslösung von der Übermacht der Sinnlichkeit und Körperlichkeit, um einen neuen Anfang der Menschheit und ihres sittlichen Vergeistigungsweges zu setzen, der die ganze Welt wieder zu Gott zurückführen wird. Damit ist die ἀπαθεία, ein ἄνυλος καὶ ἐμφιλόσοφος βίος, die Reinheit vom sinnlichen Bereich gewonnen. Aber es bedarf auch der Freiheit des Willens zur Gnade hierzu, subjektiv aktiver Nachahmung des göttlichen Lebens, μίμησις, des Lebens des reinen Geistes und mystischer Teilhabe und Berührung mit Gott, einer objektiven μετουσία und συναφεία, bis ein an sich fremdes Gesetz, das neue Gesetz der Freiheit des Evangeliums, im Innersten der menschlichen ἀρετή wirksam wird. Ein menschliches Gutsein soll nun auf unsere Anstrengungen hin durch die Kraft Gottes herrschen (De Inst. Chr. III).

Zwei platonische Kategorien der Teilnahme und des Nachbildes bestimmen also hier das Verhältnis von Freiheit und Gnade, Ethik und Mystik. Wenn so das Gottesbild in uns hergestellt ist, wenn die Seele die geistige Einigung und Einheit erreicht hat, dann erblickt und erkennt sie in der eigenen Schönheit das Bild der göttlichen Natur. Das ist Gotteserkenntnis als der wahren ἀρετή von der eigenen Sittlichkeit aus, nicht etwa ein pantheistisches Sichselbstschauen Gottes in der Seele. Durch die mystische Berührung mit Gott gibt es aber auch noch eine andere Erkenntnis über Sinne und Vernunft hinaus, das Eintauchen in das leuchtende Dunkel Gottes in der Ekstase, der *unio mystica*.

Von Gregor führt der Weg direkt zu Dionysius Areopagita. Allein abseits vom Wege ist aus der Welt des Mönchtums ein interessanter Versuch der Bewältigung der sittlichen Seinsproblematik der Seele gemacht worden, der zur Rechtfertigung unserer These von der zentralen Stellung dieser Problematik in der altchristlichen Ethik kurz erwähnt sei. Die 50 Homilien Makarius des Ägypters (Persönlichkeit und Zeit sind ungewiß, etwa um 400) suchen das Verhältnis von Ethik und Mystik und den Widerstreit des Geistes und Fleisches in uns durch den stoischen Begriff der κράσις δι' ὅλων, der totalen Vermischung ohne Vernichtung der beiden Naturen zu erklären.

Das geistige Leben als Pneuma ist feinstofflich als ätherische Körperlichkeit gedacht, sicher im Zusammenhang mit der halluzinatorischen Realisierung der Dämonen- und Lastererscheinungen und mit der notwendig allegorischen Sprache der Mystik selbst. In allen Schicksalen der Seele bleibt ihre natürliche geistige Kraft bestehen, die Freiheit als Selbstbestimmung der Seele. Das ist das Gottesbild in ihr, denn auch Gott bestimmt sich selbst. Aber als leuchtender Feinstoff kann diese natürliche Kraft zusammengedrängt werden, sie kann heller und schwächer erstrahlen, vor allem aber die Überprägung mit einer klareren Lichtform verlieren. Das war der Fall Adams, daß er diese Ähnlichkeit mit Gott verloren hat, ein wahrer sittlicher Tod, als Verlust einer übernatürlichen Lebenskraft. Nun konnte sich die ἁμαρτία, die Sünde gleichfalls als feinstofflicher Zustand ausbreiten, ja mit den natürlichen sinnlichen Trieben so vereinigt werden, daß die ganze Seele als Quellgrund der unreinen unwillkürlichen Begierden und Phantasien erscheint. Der Satan hat sich in Unzucht völlig mit ihr verbunden. Aber Christus hat zunächst eine nur rechtliche Erlösung von der Macht des Satans gebracht. Durch die Wiedergeburt aus Christus wird also nur keimhaft neues Leben in der Seele geschaffen. Es muß sich selber organisch entwickeln, das Eindringen Satans abwehren, in schweren Anstrengungen der Freiheit sich selber entfalten, durch

Digitized by Google

das Feuer der geistigen Nahrung, der Eucharistie, gekräftigt werden, bis die ἀπαθεία, die völlige Reinheit als Vernichtung der Triebe erreicht ist und die Seele nun frei und freudig die Frucht des heiligen Geistes zeitigt. Auf die Reinigung folgt die Erleuchtung zur Selbsterkenntnis. Die Nachahmung des erkannten Christusbildes führt schließlich zur heiligen Vermählung der Freiheit mit der Gotteskraft. Die Einigung ist nun eine totale Vermischung ohne Vernichtung der beiden Naturen, und sie kann durch die allgemeine Offenbarung und in den Momenten der Ekstase übervernünftige Erfahrung vom göttlichen Leben erhalten.

Die östliche Mystik ist zur Vollendung gekommen in den eigenartigen Werken eines Unbekannten, der sich Dionysius Areopagita nannte und kurz vor 500 geschrieben hat. Der Abschluß, den er der östlichen Ethik gegeben hat, ist viel bedeutsamer für die Ethik des Mittelalters geworden, als etwa die orthodoxe Glaubenslehre des Damasceners. Die Eigenart der Werke besteht in der Einfügung der neuplatonischen Religionsphilosophie und Kultmystik in das christliche Lehrsystem. Man hat ihm darum die Originalität abgesprochen und die wahrscheinliche Abhängigkeit zur syrischen Mystik ist auch tatsächlich noch nicht geklärt. Allein das Bild ändert sich, wenn man das System von der Seinsethik aus betrachtet. Dann erscheint das systematisch durchgeführte Stufenreich der natürlichen, himmlischen und kirchlichen Stufenordnungen als ein hochbedeutsamer Versuch, das sittliche Problem in einer umfassenden Metaphysik zu lösen, die nur dadurch zur Mystik wird, daß der Vorgang der realen Versittlichung, des realen Gutwerdens auf der letzten Stufe der Vollendung in die ontologische Einigung verlegt wird, in die *unio mystica*, und also Erleben ist, nicht im subjektiven, sondern im objektiv sakramentalen Sinne und dann freilich auch noch geistig erfaßt werden muß.

Das sittliche Sein wird wie jedes andere Sein als metaphysische Einigung verstanden und so in den Weltprozeß der Rückkehr des Seins in Gott oder besser der Wiederverbindung des Seins in Gott hineingestellt. Ethik ist also hier reales Weltgeschehen, und zwar in durchaus orthodoxer Verbindung von sittlicher Freiheit und guadenvoller Seinswandlung. Gott ist hinausgehoben über alle endlichen Aussagen, unserer Sprache und Vorstellung völlig entrückt, ja über das Sein selbst erhaben, nur das wahre Eine und die ungeteilte Einheit in sich selbst. Er ist also nur der negativen Theologie erschließbar, kann aber doch als das unzugängliche Dunkel in den Momenten der Ekstase erlebt werden. Dabei erfolgt freilich keine Verschmelzung der Seele mit dem göttlichen Sein, nur eine Entleerung von allen diskursiven Erkenntnissen des Endlichen. Sie wird so frei für die intuitive Schau und Teilnahme am göttlichen Wissen als dem ungeteilten Lichte. Es erfolgt eine Aufnahme Gottes, θεοδοχή, die im Jenseits auch für die Menschen wie für die Engelchöre eine dauernde Erleuchtung sein wird.

Allein dies höchste mystische und jenseitige Erleben ist erst die Folge unseres Menschenmitwirkens mit Gott (σύνεργοι θεοῦ) für uns selbst und für die Erleuchtung anderer. Für die Vielgestaltigkeit unseres nor-

Digitized by Google

malen menschlichen Seins ist eine vielgestaltige Offenbarung in Bildern notwendig, die oft gerade durch ihre Schrecklichkeit, ihr Numinosum, einen Hinweis auf die Symbolik enthalten, auf den wahren Sinn und das wahre Sein, das hinter ihnen verborgen ist. Das ist begründet in der Notwendigkeit der Ausstrahlung der in sich unendlichen reinen Einheit in die unendliche Mannigfaltigkeit des Seins. Das Sein selber kann ja die absolute Einheit als überwesentliches Prinzip nicht in sich selber haben. Alles vielfältige Sein erhält erst durch die zusammenhaltende Kraft Gottes die Daseinsbestimmtheiten, die es zu einem wirklich einigen und damit schon guten Dasein machen und dazu noch die besondere ihm passende Gestalt zu einem schönen Sosein. Daher das scholastische Axiom; jedes Sein ist natürlicherweise eins, gut und schön. Durch diese zusammenhaltende Wirkung ist Gott der Kraft nach in allen Dingen. Das hat nichts mit Pantheismus zu tun. Dionysius schwelgt ja geradezu mit der Voransetzung von ὑπερ- zur Betonung der Transzendenz Gottes. Die Gleichung Einssein und Gutsein und Schönsein als Bestimmung des Daseins und Seins überhaupt ist grundlegend für die mittelalterliche Metaphysik und Ethik geblieben, so daß in ihr der Wertgedanke überhaupt nur als seinsethischer möglich war.

Damit ist aber das Böse als selbständiges Sein ausgeschlossen. Es ist nur Zentrifugalität, Mangel des einheitlichen Seins, Unzusammenstimmung, Unbestimmtes, Untätiges, eigentlich nur Nichtsein. Aus dem Grade der Zentrifugalität und umgekehrt der Zentripetalität und Einheitskraft ergibt sich das Stufenreich der Wesen von den sinnlichen Dingen an bis hinauf zu den der geistigen Einheit Gottes am nächsten stehenden himmlischen Geistern. In der Mitte steht der Mensch mit der naturhaften Einheit seines äußeren Seins. Er hat die sittlich freie Aufgabe, selber eingestaltig, ἑνοειδής, zu werden und sich mit dem wahrhaft Einen auch erfüllen und vollenden zu lassen. Er ist verunreinigt durch die Besonderungen seines Wesens, die Beziehungen zu den vielgestaltigen Dingen, von den Eindrücken, Leidenschaften, Strebungen, Phantasien, Schrecknissen und Lüsten und von den bloß scheinbaren Gütern, die ja eigentlich nichts sind. Die Erbsünde ist in metaphysischer Perspektive gesehen als Zerrissenheit, „Zerstreutheit", als Geschöpflichkeit überhaupt.

Die ethische Spannung liegt in der Weltstruktur selbst. Die sittliche Aufgabe des Eingestaltetwerdens ist der Weltsinn, der aber nicht durch Menschenkraft allein, sondern nur durch Gottes Hilfe erfüllt werden kann, in realer mystisch religiöser Einigung. Die Beziehung Ethik—Religion ist hier fundamental und konstitutiv für die gesamte Weltanschauung. Die reale Einignng wird ermöglicht durch die Menschwerdung des Logos, der so zum Mittelpunkt und Angelpunkt der Weltgeschichte wird. Nun kommt der entscheidende Schritt des Areopagiten über Gregor von Nyssa hinaus: Christus vollzieht diese Einigung als der eigentliche Hierarch und Hierurg, als der wahre und höchste Priester des Menschengeschlechts. Das priesterliche Wirken ist die konkrete Form der Seinsumwandlung und Seinserhöhung, aber nicht in religiöser Ausschließlichkeit. Auch die liturgische Wirkung ist selber wieder so sehr

Digitized by Google

ein Zusammenwirken von Ethik und Religion, dass sie manchmal fast in reine Ethik aufgelöst erscheinen könnte, wie dies dann bei Meister Eckhart wirklich der Fall sein wird. Die geistige Erfassung, die Gnosis der Heilsvorgänge, der liturgischen Veranstaltungen ist das wesentliche Ziel, zu dem die Mystik uns hinführen soll. Die für die leib-seelische Natur des Menschen notwendige Symbolik der Vorgänge muß als Veranstaltung zu seiner Versittlichung verstanden werden. Sie heißt wohl Gnosis, aber diese Gnosis ist sittlich praktische Erkenntnis der Heilsmittel, ja es muß sogar das Gesamtsystem der alle Heilsmittel des lebenspendenden Gestaltungsprozesses umfassenden Kirche verstanden werden. Das ist die Kirchendefinition des Areopagiten und damit mündet die mönchisch-mystische Linie wiederum in das kirchliche System ein. Von Intellektualismus ist also bei dieser Gnosis nicht die Rede, da sie zunächst die praktische Versittlichung will, die Verbindung von Sittlichkeit und Religion für die Seinsumwandlung lehrt und auch die höchste kultmystische Gnosis nur als Vorbereitung der intuitiven Gottesschau in Erleuchtung auffaßt.

Weil Christus durch die Annahme unserer Natur die vollkommene Mitteilung der eigenen ewigen Güte an uns ist und uns offenbart, durch seine Menschwerdung die Vielheit der Menschheit prinzipiell zur Einheit führt, ist er selbst die sittlich-religiöse Zentralsonne mit realer Wirksamkeit. Zunächst freilich ist er uns nur nachahmungsethisch persönlich vor Augen gestellt, damit wir seinen Aufstieg nachvollziehen und uns seinem Wesen ähnlich machen. Im Hinblick auf seine vorbildliche sittliche Schönheit prägt und formt sich in uns das Nachbild aus. Wir müssen uns selber zu seinem Vorbild aufschwingen, um gottähnlich zu werden in Sündelosigkeit. An Stelle der aristotelischen ontologischen ὄρεξις alles Seins zu Gott ist das personale Vorbild getreten. Durch die zu ihm emporstrebende und uns mit emporhebende Liebe als Liebe zum Guten und Schönen selbst schließt er uns einheitlich zusammen (E. H. I, 1). Durch Christus, den Hohenpriester, zur Einheit mit Gott ist die kurze Formel für diese Mystik.

Zum Verständnis der priesterlichen Bedeutung Christi kommt aber nun noch die ethische Deutung der Symbolik des ganzen Sakramentssystems. Der allgemeine mystische Prozeß in den drei Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung wird dabei im einzelnen durchgeführt. Schon für den wirksamen Empfang der Taufe ist die Zustimmung zum christlichen Lebenswandel nach vorhergehender Belehrung notwendig (E. H. II, 1). Dann muß die symbolische äußere Reinigung moralisch verstanden werden, aber auch das ist noch Vorstadium vor der realen Verleihung eines neuen Seins, der Wiedergeburt, durch die erst das geistige Gesetz des Lebens als Prinzip der Liebe in uns grundgelegt wird. Nun erst folgt die seinsethische Auswirkung dieses Lebens in Betätigung der Gebote, aber auch hier liegt wieder religiös-sittlicher Menschensynergismus vor. Nur durch unablässige kräftige Aufschwünge und die vollständige Vernichtung der naturhaften Neigungen wird der unveränderliche Charakter des gottähnlichen Zustandes erlangt. Ebenso ist die Feier der Eucharistie zunächst moralisch zu verstehen, wozu hier die Zeremonien besonders viel Veranlassung bieten. Einheit und Gleichheit soll gewirkt werden durch die Gleichheit der Sitten und den Genuß der gleichen Speise. Das Gesetz der gleichen Gesinnung muß erfüllt werden. Der Friedenskuß deutet auf die friedensreiche Einswerdung mit dem Einen. Es muß eine Reinigung bis in die innersten Gedanken erfolgen. Die bunte Fülle der sinnbildlichen Zeremonien entfaltet den einfachen Urquell und führt durch die Entfaltung zum Einen zurück. Sie entfaltet damit zugleich die Großtaten Gottes in seinem weltgeschichtlichen

Digitized by Google

Heilsplan, der in die Gemeinschaft mit Gott zurückführen will. Moralisch muß ständig die Erinnerung an den Opfertod erneut werden, dann erfolgt sakramental die Verteilung des einen Brotes an alle. Das ist die Wiederholung des Hervortretens der einen, einfachen und verborgenen Natur Jesu in das Zusammengesetzte und Sichtbare, die schon prinzipiell die ἕνωσις und κοινωνία der Menschheit mit ihr hergestellt hat, die nun nur noch aktiv durch unsere Mitwirkung hergestellt werden muß, damit wir wie Glieder mit dem Leibe zu einem und demselben göttlichen Leben harmonisch zusammengefügt werden, die Gemeinschaft begehren und die möglichst getreue Nachahmung seines Lebens erfahren (E. H. III, 12).

So wird im wesentlichen durch die Durchführung des Einigungsgedankens nach seiner ethischen, sakramentalen, christologischen und historiologischen Seite ein kirchliches Vollsystem der Ethik erreicht. Wohl blieb dabei manches mißverständlich und pantheistischer oder theopanistischer Deutung ausgesetzt. Namentlich aber durch die orthodoxe Kommentierung des Areopagiten bei Maximus Confessor hat das philosophische System des großen Unbekannten seine gewaltige Wirkung auf die mittelalterliche Philosophie und Ethik ausgeübt. Neben der gregorianischen Spiritualität sind die Kommentare zum Areopagiten die Quelle für die höhere Persönlichkeitsethik, vor allem in den symbolischen Systemen des Mittelalters geworden.

Texte: Athanasius, Vita Antonii, Vita Pachomii, übers. Stegmann 1917; Basilius, Regulae M. G. 30; Cassian, Conlationes patrum, übers. Abt 1879; Benedikt, Regula, übers. Biehlmaier 1916; Gregor von Nyssa, Große Katechese, Über das Hohelied M. G. 44—46, übers. Hayd 1870; Makarius, Fünfzig geistliche Reden, übers. Stiefenhofer 1913; Dionysius Areopagita, Mystische Theologie, Kirchliche Hierarchie, M. G. III, IV, übers. Stieglmayr 1911.

Literatur: Josef Bernhart, Die philosophische Mystik des Mittelalters 1922; F. Preger, Die Grundlagen der Ethik bei Gregor von Nyssa, 1897; I. Stoffels, Die mystische Theologie Macarius' des Ägypters, 1908; Hugo Ball, Byzantinisches Christentum 1922.

II. DAS EIGENTLICHE MITTELALTER.

1. DIE OBJEKTIVE LEBENSORDNUNG DES MITTELALTERS.

Als Augustinus sein Werk vom Gottesstaate schrieb, gab es noch zwei Völker in der Welt, Heiden und Christen. Der Sieg des Christentums war noch ein unvollkommener, weil wohl die oströmischen Kaiser persönlich Christen geworden waren, aber das Kaisertum selbst noch *sui iuris* heidnisch-römischer Tradition war. Es mußten erst neue Fürsten kommen mit einem persönlichen Führerverhältnis zu ihrem Volk, nicht nur mit unpersonalem Legitimismus einer zivilisatorischen Tradition, damit ein christlicher Staat im vollen Sinne mit direkter auktoritativer Willensübertragung vom Führer auf die Gefolgschaft möglich wurde. In diesem Sinne war die Kaiserkrönung Karls des Großen in Rom um 800 erst der volle Sieg des Christentums über den irdischen Staat, der weltgeschicht-

Digitized by Google

liche Akt einer wahren *translatio regni*, der Begründung einer neuen Ära und eines neuen Weltreichs. Die Übertragung der führenden Weltherrschaft an die jungen germanischen Völker geschah durch die neue moralische Großmacht der Weltgeschichte. Sie war *iuris divini* gegenüber dem *ius romanum*, dem byzantinischen Legitimismus, der nur ein Staatskirchentum erträgt. Das aber ist die Vorherrschaft des Weltlichen über das Überweltliche, des Profanen über das Fanum, bestenfalls des positiv Sittlichen über das absolute religiös Sittliche.

Die Kaiserkrönung, eine symbolische Taufe des irdischen Staates zur entscheidenden Umwandlung in ein sittlich religiöses Reich, in dem das positive Recht der Kirche nun völlig gleichberechtigt neben dem positiven Staatsrecht stand und auch die Verfassung und Verwaltung gemischt geistlich und weltlich war, hat sofort zum hohen Bewußtsein der sittlich religiösen Weltherrschaft, der moralischen Großmacht geführt schon bei Papst Nikolaus I. Die Einheitskultur der übernatürlich-natürlichen Lebensordnung war da, wahrlich ein erhabener Sieg des Geistes über diese Welt, die Erfüllung des Traums der platonischen Ethik.

Allein in der Wirklichkeit reifen die Dinge nicht so schnell. Der neue Staat ist noch nicht gleich ein neues Staatsvolk. Auch der neue Staat hatte seine eigene Gesetzlichkeit und seine eigene Staatsräson. In Wirklichkeit trat die Kirche in ein Dienstverhältnis zum Staate, die Bischöfe wurden Fürsten und Großgrundbesitzer feudalstaatlichen Rechts. Die Kirche selbst wurde zur fränkischen Reichskirche. Sie stand nur in der Theorie über dem Staat, in der Praxis aber unter ihm. Die Folge des vollen Bundes zwischen Christentum und Staat ist eine erschreckende Verweltlichung der Kirche. Die zwei Jahrhunderte von 850 bis 1050 zeigen weitaus den tiefsten Stand des Papsttums.

Dennoch blieb der Sieg der moralischen Macht des Christentums in Geltung. Mochten Hierarchie und selbst das Mönchtum verweltlichen, eine entscheidende Tatsache blieb bestehen: die einheitliche Gemeinschaft mit prinzipieller und unbestrittener Anerkennung des Primates des Geistigreligiösen über das Weltliche. Die moralische Ordnung der Kirche war die sittliche Autorität dieser Gemeinschaft, zu sehr Autorität freilich, der nicht genug Freiheit der Befolgung entsprach, zu sehr nur Disziplin und zu wenig freie Selbstzucht. Das Jurisdiktionelle des Kirchenrechts und Sakramentsrechts tritt an die Stelle der seinsethischen Spekulation. Der moralische Faktor tritt statt des ethischen Faktors in der alten Sakramentsvorstellung in den Vordergrund, die Buße wird fast wichtiger als die Eucharistie. Gerade deswegen wird nun aber der Gedanke der sittlichen Weltordnung, des *ordo*, der Mittelpunkt der Weltanschauung. Sie ist schon da, wie die natürliche, gottgesetzte Weltordnung. Die religiöse Seinswandlung der erlösten Menschheit ist schon da, nur ihre Verwirklichung steht noch aus, und das wird nun die große

Digitized by Google

Willensaufgabe. Damit tritt an die Stelle der altchristlichen Hauptbemühung um die seinsethische Lebenslehre, die als großes Erbe übernommen wird, die abendländische Willensmetaphysik. So wandelt sich im Historisch-Konkreten der Geist der Kulturen. Denn vor allem ist nun die sittliche Gemeinschaftsordnung von der natürlichen und personal-feudalen Lebensgemeinschaft der germanischen Stämme her und nach der geschichtlichen Verbindung von kirchlichem und staatlichem Recht schon gegeben. Das Gegebene braucht nur gedeutet zu werden, und auch dafür ist bereits ein großes Vorbild gegeben, der Gedanke der organischen Gliederung des *corpus mysticum.*

Diese autoritäre sittliche Welt und Lebensordnung, die als göttliches Gesetz mit unveränderlicher Macht über der kindlichen Gemeinschaft der germanischen Völker steht, wird auch in der dunklen Zeit des 10. Jahrhunderts immer wieder in augustinisch-gregorianischer Spiritualität innerlich erlebt. Eines der vielen Exzerptenbücher von Gregors Moralia stammt von Hugo von Cluny. Von solchen Persönlichkeiten, die das autoritative Gesetz als Gesetz des Herzens erleben, geht die große Reformation gegen die Verweltlichung der Kirche als Reichskirche aus. Es ist insbesondere die Cluniazensische Bewegung, die durch vorbildliches religiöses und liturgisches Leben den sittlichen Idealismus erneuert und damit Cluny zum geistigen Mittelpunkt des ganzen Abendlandes macht. Schließlich erobert sie den päpstlichen Stuhl, und Gregor VII. erstreitet „die Freiheit der Kirche". Nun erst ist der Primat des Überweltlichen und damit die Freiheit des Geistigen und Sittlichen gewissermaßen auch verfassungsmäßig gesichert. Damit sind endgültig für die abendländische Welt trotz aller Kämpfe dagegen und mancher Rückschläge die Grenzen der Staatsgewalt gegen die freie sittliche Persönlichkeit festgelegt. Wenn diese epochale Tat auch im Namen der Freiheit der Kirche geschah, so war sie doch ebenso epochemachend für die Geschichte der Ethik.

Denn dieselbe Generation von Kämpfern des religiös-sittlichen Idealismus, die praktisch geschichtlich die Grundlagen für die Freiheit der Persönlichkeit erstritt, hat auch theoretisch die mittelalterlich-spirituelle Grundlage der freien sittlichen Persönlichkeit geschaffen. Wenn die religiös-sittliche Lebensordnung schon autoritativ gegeben und nun sogar schon verfassungsgemäß gesichert war, so war damit der ganze Inhalt der Ethik vorgezeichnet, er mußte nur im freien Willen verwirklicht werden. Der sozialethische *ordo*-Gedanke wird zum sittlichen Wertreich, das ganz in der Einzelseele verwirklicht werden muß. Der augustinische Symbolismus der Nachbildung des dreifaltigen Gotteslebens in der Seele muß ergänzt werden durch den sozialethischen Symbolismus der Nachbildung der religiös-sittlichen Gemeinschaftsordnung der *anima hierarchizata.* Das große Thema der neuen Spiritualität ist klar und bestimmt durch die geistige und kulturelle Lage selbst vorgezeichnet. Das

Digitized by Google

wissenschaftliche Interesse muß sich fast notwendig auf die systematische Durchgestaltung des *ordo*, der geradezu als Ordnungsgewißheit erlebt wurde, und auf seine willentliche Verwirklichung richten, also auf die universale Systematik und auf die Willensmetaphysik konzentrieren. In den zwei Jahrhunderten von der Befreiung der Kirche bis zu ihrer neuen babylonischen Gefangenschaft in Avignon ist diese Arbeit geleistet worden.

Die Theorie hat zwar die klaren Lösungen gefunden, in der Wirklichkeit aber schwankte der Streit hin und her. Auch mit der verfassungsmäßigen Freiheit der Kirche war noch nicht ganz ihre Lösung von der feudalen Verweltlichung erreicht. Die intransigenten Spirituellen, wie etwa die Franziskanerspiritualen, kämpften weiter um die völlige Trennung der Kirche von der Kultur. Sie sahen in der armen Mönchskirche des absoluten sittlichen Idealismus erst die reine Erfüllung der sittlichen und evangelischen Freiheit. Immer wieder versucht man den Bund zwischen Christentum und Kultur durch mönchischen Heroismus zu lockern und zu sprengen. Immer wieder stellen große kirchliche Organisatoren den mönchischen Heroismus in den Dienst der Kirche, immer wieder spalten sich rigoristische Sekten von der Gemeinschaft ab. Die größten und spirituellsten Organisatoren, Bernhard und Bonaventura, sind zugleich die größten Theoretiker des symbolisch-kirchlichen Systems. Die bloßen Enthusiasten aber verfallen immer wieder in den Rigorismus und bringen damit das Sektierertum auf die Bahn. So wirkt sich ethische Begabung in der Geschichte aus. Der Sieg blieb geteilt. Sozialethik und Individualethik trennten sich als die zwei großen Ströme vom mittelalterlichen Symbolismus her in die Neuzeit.

Einer der größten Enthusiasten, Joachim von Floris, hat diese dialektische Entwicklungsgeschichte des Mittelalters in nachtwandlerisch-sicherer Intuition geschaut, insofern wahrhaft der Prophet, für den ihn seine Zeit hielt. Er sah in weltgeschichtlicher Perspektive das Reich des Vaters als das Reich der Laien, der staatskirchlichen Verweltlichung, das Reich des Sohnes als das Reich des Weltklerus und der jurisdiktionellen Autorität und das Reich des Geistes als das Reich des reinen spirituellen Idealismus. Die Versöhnung von Autorität und Spiritualität, Ordnung und Freiheit, Religion und Kultur nach dem trüben Morgen des Frühmittelalters im leuchtenden Mittag des Mittelalters als der Stunde romanischer Kunst und vor dem düsteren Abend der Spätgotik mit dem Wetterleuchten der neuen Zeit geleistet zu haben, ist das Werk des mittelalterlichen Symbolismus und der großen Ethiker und Mystiker Anselm und Hugo, Bernhard und Bonaventura und nach ihnen erst des Aquinaten.

Digitized by Google

2. DIE SYMBOLISCH-KIRCHLICHEN SYSTEME.

Anselm, geboren 1033 in Aosta von deutschen Eltern, dann Abt des Cluniazenser Klosters Beck in der Normandie und zuletzt Erzbischof von Canterbury († 1109), ist der erste große Theoretiker der cluniazensischen Bewegung, ein überaus klarer Denker und eiserner Willensmensch, ein unbeugsamer Charakter im Kampf um die Freiheit der Kirche. Er ist der erste, der im germanischen Abendland die augustinische Spiritualität wieder selbständig und frei auszusprechen vermag, und darum der eigentliche „Vater der Scholastik".

Der Ausgangspunkt für sein ethisches Denken, das zwar zu keinem eigenen systematischen Werk geführt hat, aber durchaus einheitlich durch alle Werke als systematische Sittenlehre hindurchgeht, ist Augustins geistiger Gottesbegriff, der mit erstaunlicher Schärfe und Präzision auf einige wenige neue Formulierungen und Grundbegriffe zurückgeführt wird. Gott ist nur durch sich allein, er bedarf keines andern, wohl aber hängt alles andere von ihm ab und darum ist ihm alles verpflichtet. Gott ist die absolut notwendige Realität. Es kann gar nicht gedacht werden, daß er nicht ist (und darum hat er auch schon notwendig das Dasein, meint Anselm). Er ist die *summa ratio*, die höchste Vernünftigkeit, die erste Wesenheit und die erste Wahrheit des Daseins, da alles Daseiende nur als richtiges Sosein Wesenheit hat. Wenn er also als die höchste Vernünftigkeit sich selber ausspricht, spricht er zugleich alles aus, was wahr ist, er spricht die Form, die eigentliche Wesenheit der Dinge und Elemente aus, die nicht aus einer Materie da sind (Mon. 34, 7, 10). *Veri veritas in ipso vero est* (de ver. II).

Diese idealistische Setzung der Wirklichkeit ist eine *intima locutio* des *verbum aeternum*, ein innerstes Wort des göttlichen Wesens. Sie ist ein geistiges Aussprechen der Dinge selbst und ihrer Bezeichnungen, *signa et res ipsas mente dicendo* (Monol. 10). So ist auch das Wesen der Dinge ein *verbum naturale*, ein ontologisches Wort, das in sich selber wahrer, von größerer ontologischer Wahrheit ist, als in der Bezeichnung durch unser Erkennen, noch richtiger aber im *verbum aeternum*, in der ewigen Rationalität Gottes besteht (Mon. 36). Denn jedes geschaffene Wesen ist nur ein Gleichnis der Wahrheit selbst, der in sich einheitlich geschlossenen Harmonie und Ordnung, der absoluten ontologischen Strukturvollkommenheit. Der transzendente Idealismus begründet so den ontologischen Symbolismus. Alles was ist, ist wahr, weil es nichts anderes ist, als was es in der höchsten Wahrheit ist (de Ver. 7).

Da unsere Bezeichnung und Beurteilung der Dinge das bezeichnen muß, was sie soll, *quod debet*, nämlich die ontologische Strukturordnung des Dings, wenn sie eine richtige Bezeichnung und Aussage sein soll, erhält schon das Denken den voluntaristischen ethischen Charakter der Wahrhaftigkeit. Die Aussage hat also keine andere

Digitized by Google

Wahrheit als die Richtigkeit, die *rectitudo*. Damit gibt Anselm bewußt als erster eine Definition der Wahrheit, *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*. Sie ist die dem Geist allein wahrnehmbare Strukturordnung und die richtige Übereinstimmung und Bezeichnung mit dieser (de ver. 11).

Weit höher als die unvernünftigen Dinge steht der freie Mensch. Er hat die ontologische Soseinswahrheit und Gutheit, die Richtigkeit des natürlichen Seins, er muß aber auch noch sittlich gut werden durch die Gerechtigkeit als die Richtigkeit des Willens. Der Wille wird so zum metaphysischen Wesenskern des Menschen. Beim Menschen kommt zum *verbum naturale* die *actio naturalis*, das seiner Natur gemäße Handeln. Alles, was wir tun, geschieht durch den Willen als Wesenswillen, er ist unser Herr, wir können ihm gar nicht widerstehen, er bewegt uns wie Werkzeuge (De conc. virg. 4).

Dieser Wesenswille ist aber kein blinder Wille (er ist hier gesättigt mit der ganzen augustinischen Spiritualität und der sittlichen Aktivität der Kämpfernatur Anselms). Er ist eins mit dem ganzen dreifaltigen Geiste als *memoria intelligentia* und *amor*, sowie in der Trinität die drei Personen eins sind, deren Spiegel ja der Menschengeist ist. Diese Ebenbildlichkeit ist ihm schon von Natur eingeprägt, soll aber bei ihm als vernünftiger Kreatur durch Willensaffekt und Willenstätigkeit zum Ausdruck und zur Wirklichkeit kommen, *per voluntarium affectum exprimere*, denn das ist die menschliche *actio naturalis*, weil der Mensch zur Liebe geschaffen ist (Mon. 67, 68). Der anthropologische Symbolismus, die Entsprechung der göttlichen und menschlichen Wesensstruktur wird so zur Grundlage für den Inhalt der sittlichen Aufgabe und zugleich zum Motiv der Verwirklichung dieser Aufgabe in freiem, idealistischem Geiste, in willensautonomer Gerechtigkeit um ihrer selbst willen.

Jeder Wille hat ein Objekt und ein Motiv. *Omnis voluntas sicut vult aliquid ita vult propter aliquid*. Der Wille ist nur dann gerecht und sittlich, wenn er seine *rectitudo*, die Übereinstimmung mit seinem natürlichen Wesensziel, seiner *actio naturalis*, besitzt. Das ist Liebe Gottes, das ist Gedenken Gottes, Denken Gottes und liebendes Erfüllen seines Willens. Nur so ist der Mensch ein treuer Lehensmann seines höchsten Herrn. Er ist aber nur frei, wenn die Liebe in Willensautonomie geschieht aus dem sittlichen Motiv seiner höchsten Würde, die *rectitudo* seines Willens, die ideale Wesensbestimmtheit um ihrer selbst willen bewahrt. *Voluntas ergo illa iusta dicenda est quae sui rectitudinem servat propter ipsam rectitudinem* (De ver. 12). Weil die sittliche Gutheit in der seinsethischen Tiefenschicht des Wesenswillens gesehen ist, so ist auch die Möglichkeit eines bleibenden guten Willens ohne die Möglichkeit zum Sündigen erkannt, der sittliche Seinszustand und die unverlierbare Freiheit auch unter der Knechtschaft der Sünde. Denn Gott müßte seinem eigenen Willen widersprechen, nachdem er uns frei erschaffen hat, wenn er uns die Freiheit rauben wollte. Anselm schreibt darum einen eigenen Traktat, *de concordantia praedestinationis et praescientiae nec non gratiae dei cum libero abritrio*, um zu betonen, daß die Prädestination nur so bestimmt, wie es im Vorherwissen vorausgesehen ist. Auch die Versuchung kann den freien Willen nicht zwingen. Nur in der Sünde selbst als einem ungeordneten Wollen, als einem Sichnichteinfügen in die ideale Lebensordnung, also in einer Abnormalität des Willens, kann das Böse liegen.

Digitized by Google

Die Willensautonomie als Möglichkeit zum sittlichen Idealismus kann also niemals verlorengehen. Wohl aber kann der Mensch die ihm ursprünglich von Gott gegebene Einladung und Möglichkeit zur *perseverantia*, zur beharrlichen eigenen Verwirklichung des reinen sittlichen Idealismus, nicht annehmen und so die *potestas non peccandi* verwirken. Die beharrliche Verwirklichung der sittlichen Aufgabe ist Gott geschuldet, daß wir sie mit Adam verloren haben, ist die Erbsünde. *Peccatum originale iustitiae debitae nuditas* (de conc. virg. 27), sie ist die Entblößung vom geschuldeten dauernden sittlichen Idealismus. Wir haben nicht mehr den seinsethischen Zustand der Gerechtigkeit, nicht mehr das wahre und eigentliche Willensleben. Wenn Gott es uns wiedergibt, so ist dies ein höheres Wunder, als wenn er einen Toten zum Leben erweckt. Merkwürdigerweise ist jedoch von der Art dieses neuen Lebens nicht mehr ausführlich die Rede. An dieser Stelle wird später die Gewissenspsychologie einsetzen. Bei Anselm konzentriert sich das ganze Interesse auf das rationale Verständnis der Heilswirkung unter dem Gedanken der sittlichen Weltordnung. Er hat zwar noch nicht eigentlich eine Theorie des sozialethischen Symbolismus, vollzieht aber die entscheidende Wendung der Christologie von der religiös-dogmatischen zu der religiös-sittlichen Fragestellung. Der Gedanke der beleidigten Ehre Gottes tritt nun in der germanischen Welt überaus stark in den Vordergrund. Gott ziemt es nicht, aus bloßer Barmherzigkeit die Sünde nachzulassen, ohne jede Lösung der Schuld. Sündigen heißt ja Gott nicht das *debitum*, den pflichtgemäßen, sittlichen Idealismus leisten. Nichts ist weniger erträglich in der Ordnung der Dinge, als daß das Geschöpf dem Schöpfer die geschuldete Ehre vorenthalte. Aus bloßer Barmherzigkeit würde Gott die Sünde *inordinate* nachlassen. Der sittlichen Weltordnung muß durch *satisfactio* Genüge geleistet werden. Die Genugtuung muß unendlich sein wie die Beleidigung, kann also nur durch einen Gottmenschen geschehen, der freiwillig und ohne eigene Schuld stirbt. Nun aber tritt in der neuen sozialethischen Körperschaft eine sittliche Stellvertretung auf. Das Beispiel des Heroismus ist zugleich ein überschüssiges Verdienst und die Verpflichtung zur freien Nachahmung dieses Heroismus, wenn die religiöse Wirkung des Verdienstes sittlich wirksam werden soll. Damit wird erst die sittliche Kraft des neuen Lebens aktualisiert und die neue Kraft des freien Liebensidealismus gegen die Versuchung gewonnen.

Anselms System begründet also für die hochmittelalterliche Entwicklung der Ethik durch feinsinnige Umbildung des Augustinismus neu den ontologischen und anthropologischen Symbolismus und schafft die Voraussetzung für den sozialethischen Symbolismus durch den sittlichen Stellvertretungsgedanken in der Lebensgemeinschaft.

Systematisch durchgeführt hat den sozialethischen Symbolismus zum ersten Male Hugo von St. Victor, ein Graf von Blankenburg bei Halberstadt (1096—1141). Es ist auffallend, wie gerade bei deutschen

Digitized by Google

Denkern die augustinische Spiritualität in genialer Weise lebendig wird und sie zu einheitlichen schöpferischen Weltbildern befähigt, die zu den tiefsten der Weltanschauungen gehören. Für Hugo ist die ganze Welt und Menschheitsgeschichte eine einzige Heilsgeschichte. Alle Guten der gesamten Weltgeschichte sind eine einzige große Gemeinschaft. Der große augustinische Rahmen von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht, der nun das eigentliche Systemprinzip wird, ordnet alles und in diese Ordnung mit intuitiver Sicherheit die ganze kirchlich-weltliche Lebensordnung des Mittelalters nach all ihren Seiten eingefügt werden kann. Das ist eine gewaltige Leistung der Weltanschauung, der auch im Mittelalter nur der Bewunderer Hugos, Bonaventura, Gleichwertiges zur Seite zu stellen hat.

Der ontologische Symbolismus Anselms, der im Kern nur ein theoretischer ist, erhält nun eine poetisch-mystische Färbung, sofern der weitere Sakramentsbegriff Hugos, Sakrament als Geheimnis und Symbol selbst das ganze Leben schlechthin unter das Verhältnis des irdischen Gleichnisses und der höheren transzendenten Wirklichkeit stellt, der Hinleitung von den *visibilia* zu den *invisibilia*.

Die Weltschöpfung selbst schon ist transparent für den dreifaltigen Weltschöpfer; die Größe, Schönheit und Nützlichkeit der Welt zeigen die Macht, Weisheit und Güte Gottes. In drei Tagen sind die Weltdinge geordnet, in drei weiteren ist die Welt geschmückt worden. Schon das muß moralisch verstanden werden als Vorbild unserer innerlichen Ordnung zur Form der Gerechtigkeit. Die 6 Schöpfungstage aber sind als *opus conditionis* Vorbild des *opus restaurationis*, der religiösen Wiederherstellung des gesamten Menschheitslebens. Der anthropologische Symbolismus, die dreimal dreifache Naturanlage des Menschen, zeigt erst das vollkommene Bild Gottes und wird zum Ordnungsprinzip für die inhaltlichen Bestimmungen der ethischen Aufgabe. So vielfältig der Mensch ist, so vielfach muß er auch sittlich vollkommen werden. Er braucht drei notwendige Dinge für sein Teil, den Glauben für die Erkenntnis seiner sittlichen Aufgaben und als Gleichnis seiner künftigen Gottesanschauung, dann das Sakrament mit seiner äußerlichen repräsentierenden Bildhaftigkeit, mit seiner sittlich formenden Bedeutsamkeit aus dem Zweck der Einsetzung und mit der religiösen Kraft der Benediktion und endlich noch das dreifache Werk der Auswirkung des Heils in Gedanken, Worten und Taten.

Die sittliche Vollendung des Menschenwesens geschieht aber nicht in abstrakter Geistigkeit, sondern nur in der konkreten Verbindung mit dem Heilsvolke. Die Ethik wird wesenhaft zur Gemeinschaftslehre. Die drei paulinischen Zeitalter des Naturgesetzes, des mosaischen und evangelischen Gesetzes, sind nun hineingestellt in den konkreten Ablauf der Weltgeschichte. Schon das erste hat sein besonderes Gesetz, das natürliche Sittengesetz und seine besonderen Sakramente, Zehnten und Tieropfer. Das zweite hat schon das geschriebene mosaische Gesetz des Dekalogs und braucht eine symbolische *unio*, eine sakramentale Einung des gläubigen Volkes durch die Beschneidung und drei Arten von Sakramenten. Endlich aber beginnt im Mittelpunkt der Weltgeschichte das dritte Reich, das Reich des Königs Christi mit den Heerscharen seiner

Digitized by Google

Völker vor und nach ihm. Nun herrscht das höhere Gesetz der sittlichen Freiheit, der freien Befolgung des unveränderlichen Sittengesetzes aus Liebe. Nun erst kann die Liebe als zentrale Kraft der Sittlichkeit ihre systematische Stelle im Systemganzen finden (de Sacr. II, 13). Das ethische System kann dem Gesamtsystem des Weltbildes eingefügt werden.

Allein wichtiger ist für Hugo noch die sozialethische Weltordnung in der konkreten Lebensgemeinschaft mit Christus. Die Erlösung ist für ihn sozial durch die Annahme der Menschennatur gegeben, damit die Menschheitsnatur selber für die Menschheitssünden im Sühnopfer dargebracht werden könne (VII). Dazu müssen wir aber durch Eingliederung in das mit Gott geeinte Wort selber mit Gott vereinigt werden (II, 1). Das geschieht durch die Einheit der Kirche als mystischen Leib Christi, der nun zwei Völker und Gewalten, Klerus und Laien, umfaßt. Damit überwindet Hugo den augustinischen kulturellen Dualismus. Diese Wendung ist äußerst geschickt und wird gleichermaßen der Tradition, der Zeitlage und der ethischen Überordnung des Übernatürlichen und Geistigen über das Weltliche, des kontemplativen über das aktive Leben und des Geistes über den Leib gerecht. Wohl bleibt auch jetzt noch das Weltliche untergeordnet, aber der sozialethische Symbolismus weist ihm seine ethische Vollwertigkeit als linke Seite des Leibes Christi zu. Das Krönungssakrament und die liturgische Symbolik des Königsornates geben ihm vollends die religiöse Weihe zur sittlichen Rechtfertigung der irdischen Gewalt durch die Gerechtigkeit hinzu (II, 2). Die mittelalterliche Einheitskultur hat ihre ethische Theorie gefunden. Der korporative Gemeinschaftsgedanke der Kirche, der die kirchliche Hierarchie nun im Papsttum gipfeln läßt, hat die Verbindung mit dem germanischen Gemeinschaftsempfinden erreicht. Daneben ist die Kirche freilich auch *administratio*, Verwaltung der Autorität durch die kirchliche Gliederung der Weihestufen, durch ihre Sakramente und ihre Gebote (II, 2).

Das konkrete sittliche Leben innerhalb der Gemeinschaft vollzieht sich durch das nun fertige System der sieben Sakramente im engern Sinn. Mit dieser Zusammenfassung ist nicht etwa ein neuer Sakramentsbegriff gesetzt. Die Wandlung gegenüber dem altchristlichen Sakrament besteht nicht etwa in einer andern Theorie über die religiös sittliche Wirkung bei der Verleihung des neuen Seins. Es kommt nur zu einer viel stärkeren Betonung ihrer jurisdiktionellen Bedeutung. Daher wird nun die Frage nach der Einsetzung wichtig. Die autoritäre Seite tritt hervor, durch die das ganze Leben dem Profanen entrissen und in die übernatürliche symbolische Lebensordnung eingefügt werden soll.

Das sozialethische System Hugos war epochemachend und vorläufig gleich mit dem ersten Wurfe auch abschließend. Es wäre höchstens noch Johannes Sarisberensis zu erwähnen, der die Körperschaftstheorie

Digitized by Google

noch genauer für den Staat durchführte und für die Laien mit klugen Lebensregeln popularisierte. Die eigentliche Entwicklung von Anselm an konnte nur in der Richtung der Willensmetaphysik vor sich gehen. Das hat Bernhard von Clairvaux (1090—1153) geleistet. Er war für die sozialethische Theorie wenig interessiert, weil er als die spirituelle Autorität seiner Zeit noch weit über dem Papste unerbittlich Kritik übte und selber mit unwiderstehlichem Erfolge die damalige soziale Weltordnung bestimmte. Ihm war es nur um die asketisch-moralische Vergeistigung zu tun.

Bernhard hat die Willensproblematik überaus klar durchschaut, weil bei ihm die augustinisch-gregorianische Spiritualität zu vollem und feinstem Eigenleben aufblühte. Er ist seit Augustinus wieder der erste, der in vollkommener klarer Schau des Innenlebens die seelischen Vorgänge ohne theoretische Bemühungen scharf unterschied und deutlich aussprach. Seine Sermones in canticum canticorum sind darum wie die Konfessionen Augustins ein klassisches Werk der Selbstbekenntnisse geworden, hier aber nicht die eines ringenden Geistes, vielmehr die eines beruhigt und sicher in der religiösen Welt wie in einer deutlicheren Wirklichkeit lebenden Geistes. Er unterscheidet vor allem in Anschluß an Paulus aber doch in selbständiger Weiterbildung eine einfache Willensfreiheit, die dem natürlichen Wesen des Menschen unverlierbar angehört. Sie gehört zur *nobilis creatura*, zum edlen Gottesgeschöpf Mensch wesentlich hinzu. Darum gibt es für Bernhard keine partikuläre Prädestination. Durch die Liebe Gottes sind alle zur Seligkeit berufen. Wo Wille ist, da ist Freiheit, da gibt es keinen Zwang, der *consensus*, die Zustimmung ist sein unverlierbares Zeichen. Allein es gibt noch eine höhere Freiheit, die Freiheit des geistigen Wesensgesetzes, die des befreiten Willens bei Augustin. Beruhard nennt sie *libertas consilii*, die Freiheit der Entschlußkraft, Freiheit von der Sündhaftigkeit, das *posse non peccare*, die freie Selbstbestimmung zur Sittlichkeit. So ist sie die Heiligkeit, zu der aber noch eine dritte Freiheit kommt, die *libertas complaciti*, die Freiheit des Wohlgefallens, das *posse non turbari*, die Freiheit vom Übel, von den Versuchungen; das ist die Seligkeit. Alle drei sind als Zustände des Wesenswillens gedacht. Damit ist die Seinsethik in den Bereich der innern Anschauung erhoben. Sie ist der lebendigen Psychologie zugänglich gemacht.

Diese dreifaltige Freiheit ist von Bernhard symbolisch auf die Trinität bezogen. Vom Willen- und Freiheitsbegriff aus ist ihm Gott die Liebe. Das geistige Interesse an der Seinsspekulation fällt bei Bernhard in entschiedenem Voluntarismus völlig fort. Allein das sittliche Innenleben wird ihm zum Bilde Gottes, wie ja auch schon bei Augustinus, *amans — amatus — amor* als persönliche dreifaltige Einheit gedacht waren.

Im Verlust der zweifachen höheren Freiheit besteht die Erbsünde. Sie ist der Fall von der Vollständigkeit des Heils in das *non posse non peccare* und das *non posse non turbari*, in die Unmöglichkeit nicht sündigen zu können und nicht versucht werden zu müssen. Wohl ist das bloße Bild Gottes, die *imago*, erhalten geblieben, das *librum*

Digitized by Google

arbitrium, aber die *similitudo*, die Gottähnlichkeit ist verloren und kann nicht mehr vom Menschen selber aus wieder erlangt werden. Es ist also eine Erlösung notwendig nicht nur als Vorbild des sittlichen Lebens, wie Bernhard ausdrücklich gegen den Rationalismus Abälards betont, sondern die Verleihung wirklich neuen Lebens in religiöser Eigengesetzlichkeit. Der ganzen Liebesethik Bernhards entsprechend kann sie nur durch einen Tod aus Güte geschehen, der zugleich die göttliche Barmherzigkeit offenbart und doch auch als Todesopfer der göttlichen Gerechtigkeit Genugtuung leistet. Die Übermittlung der religiösen Wirkung dieses Todesopfers stellt sich Bernhard genau wie Anselm durch die soziale stellvertretende Satisfaktion vor.

Allein es genügt nicht zur Vollständigkeit des Heils, daß der Mensch nur religiös durch die Heilsgnade wieder in die Möglichkeit der dreifachen Freiheit versetzt wird. Er muß nun mit seiner Freiheit auch wirken in freier Nachfolge Christi.

Bernhard bringt aus dem reichen Schatze seines Innenlebens eine Fülle neuer Gedanken in die Nachahmungsethik. Insbesondere ist es die Betrachtung des Leidens Christi, die im Zusammenhang mit den Kreuzzügen geradezu eine neue Wendung der abendländischen Religiosität herbeiführte. Die *conformitas*, die symbolische Gleichförmigkeit mit dem leidenden Heiland wird die konkrete sittliche Aufgabe. Christusförmigkeit ist der Sinn des normalen Christenlebens. Hier knüpft Bernhard im einzelnen an die schon bei Gregor dem Großen vorliegende Leidensstimmung an. Demut und Gehorsam als Überwindung des Hauptlasters *superbia* sind die Wurzeln des neuen sittlichen Seins. Christi äußerste Verdemütigung offenbart am besten die unendliche Liebe Gottes. Die Zustimmung der Willensfreiheit wird durch die Betrachtung der Barmherzigkeit Gottes am besten erreicht. Denn das affektive Leben wird damit ergriffen. Die personale Anschauung Christi wird zum Erlebnis der höchsten Wahrheit und Güte. Die *libertas consilii* wiederum wird durch die Betrachtung der Weisheit Christi gefestigt, sein Vorbild stärkt zur Entschlußkraft im guten. Endlich wird die *libertas complaciti* durch die Liebe Christi so bestärkt, daß sie die Verwirrung der Versuchungen immer mehr überwinden kann und in Reue über die Selbstsucht ein Leben der Buße und der guten Werke führt.

Diese Nachahmungsethik bleibt jedoch immer noch halb in der Sphäre des Kürwillens, wenn auch die Umwandlung des Wesenswillens durch die Gnade vorausgesetzt ist und auch das „Erlebnis" schon an das voluntative Sein des Menschen heranführt, an das innerliche „Kosten" der sittlich-religiösen Wirklichkeit. Es gibt aber eine noch höhere eigenständige Art des Erlebens der Vorgänge im Wesenswillen, und das erst ist die wahre Mystik, nun aber nicht mehr Mystik, die irgendwie geistig ist, sondern ganz klar in den Willen verlegt ist. Durch die ständige Übung der personalen Anschauung erfolgt schließlich in höchster Steigerung der Liebessehnsucht ein Umschlag in unserm Wesen, der die intellektuellen und willkürlichen Akte verschwinden läßt und in notwendig unaussprechlicher Weise eine direkte Erfahrung vom Wesenswillen selbst gewährt. Schon Augustinus hatte den immer unanschaulichen Kern der Seele erschlossen, das *totum simul*, das einfache Ganze, die *acies mentis*, die Schärfe oder Spitze des Geistes, den Funken des Göttlichen in uns. Dies transempirische Sein der Seele, dieser jenseits unserer sinnlich-geistigen Vorstellungswelt und der ordnenden und urteilenden diskursiven Tätigkeiten des Geistes liegende Grund der Seele wird nun in völlig unintellektueller

Digitized by Google

Weise in seiner unwillkürlichen Tätigkeit erlebt. Über der Christusförmigkeit erfahren wir die Vergöttlichung, ein *deificari*, die freilich keine *confusio*, keine Vermischung der menschlichen und göttlichen Natur ist und ohne jeden Gedanken eines pantheistischen Sichselbstschauens Gottes in der Seele. Dies ist die *visio mystica*, immer noch nicht die himmlische *visio beata*, die unmittelbare Gottesschau von Angesicht zu Angesicht, nur das Selber-Tätigwerden des Wesenswillens.

Denn dies geschieht wiederum dreifaltig zuerst als Tätigwerden der libertas arbitrii unseres Willensgrundes. Es ist das „Wehen des Geistes" in der Seele, das wir zuerst erfahren. Daß dann in der eigentlichen *contemplatio* ein selbsttätiges Schauen, eine aus dem Urgrund quellende schöpferische Schau erfolgt, entspricht der *libertas consilii*. Endlich wird auch noch die *libertas complaciti* erfahren in jener höchsten Form der Liebe, wo wir nicht etwa einen andern um unsertwillen oder um Gotteswillen lieben, wo man nicht einmal mehr Gott selbst um unseres bessern Selbst willen liebt, wo nur mehr Gott selbst um seiner selbst willen geliebt wird. Die reine Gottesliebe ist da in völliger Entwerdung unseres eigenen Ich.

Die völlige mystische Einigung als *voluntatum consensio* ist erreicht. Diese symbolischen Entsprechungen sind zweifellos das Grundgesetz des bernhardinischen Denkens, eine völlig einheitliche Liebesethik, wenn auch Beruhard selbst die Stufen der Betrachtung und Ekstase etwas anders angibt und zwar meist bildlich nach dem Lieblingstext aller christlichen Mystik, dem Hohenlied und seiner Brautsymbolik.

Bei Beruhard gipfelt schon die Erfahrung eines wundervoll reichen Innenlebens in einer Willensmetaphysik, die bereits die Eckhartsche personale, geist- und willensautonome Metaphysik ankündigt. Daß die starke Betonung der Willensautonomie von Anselm her leicht zur Willensautarkie führen konnte, zeigt schon Bernhards heftig bekämpfter Gegner Peter Abaelard (1079—1142). Bei ihm verbindet sich aber die Betonung der Willensautonomie nicht mit dem Voluntarismus, sondern mit dem Intellektualismus und so entsteht schon am Anfang des 12. Jahrhunderts ein System des ethischen Rationalismus, das die Eigenständigkeit der Religion fast völlig in sich aufzehrt. Abaelard hat denn auch allein in dieser Zeit der beginnenden theologischen Summen ein Werk geschrieben, das Ethica heißt.

Die Wandlung der ganzen bisherigen Willenslehre kommt dabei dadurch zustande, daß nicht mehr der Wille den Primat hat, sondern die *ratio*, die Vernunft über ihn herrscht und ihn bestimmt, ihn determiniert. Das hängt nun aber keineswegs mit dem antiken Intellektualismus zusammen, dem die Leitung des Willens durch den Geist mangels einer Tiefenpsychologie selbstverständlich ist. Bei Abaelard liegt viel mehr ein christliches Bestreben der Verinnerlichung und Vergeistigung der Sittlichkeit vor, die er in der Erkenntnisautonomie des Sittlichen sucht. Er denkt dabei noch lange nicht an die moderne Geistautonomie der sittlichen Selbstgesetzgebung des Willens. Es soll nur die Gewissensfreiheit insofern betont werden, als das subjektive sittliche Urteil

Digitized by Google

allein maßgebend für die einzelne sittlich gute Handlung sein soll. Die sittliche Leistung nach ihrer objektiven Bedeutsamkeit vor Gott und in der Gemeinschaft wird dabei aber so gleichgültig wie die Richtigkeit dieses subjektiven Urteils vor dem objektiven Sittengesetz. Denn dies gilt auch nach Abaelards Meinung als *lex naturalis*, als natürliches Sittengesetz. Es fällt jedoch fast völlig mit der Vernunft zusammen, besteht nur in der Vernunft (introduc. in theol. III) und ist eigentlich auch der Kern und Sinn des mosaischen und evangelischen Gesetzes.

Wir können irgendwie Gut und Böse unterscheiden. Das ist die Stimme des Gewissens, die für uns allein die absolute Norm des Geistwillens Gottes erkennbar macht. Darnach hat sich die *intentio*, die Absicht unserer Vernunft zu richten, mag die Stimme des Gewissens irrig sein oder nicht. Die sittliche Güte der Handlung liegt ausschließlich darin, ob wir unserer bessern Einsicht zustimmen, ihr unsern *consensus* erteilen, oder ob wir den eigentlichen Willenstrieb, der irrationalen *voluntas*, den *passiones* und *appetitus* folgen, unsern Leidenschaften und Strebungen. Diese Zustimmung ist die eigentliche Tätigkeit des freien Willens als *liberum arbitrium*, der darnach gleichfalls mit der Vernunft zusammenfällt und auch *ratio* heißen kann. Die ganze Sittlichkeit liegt so im Kürwillen, die tiefenpsychologische Problematik des Wesenswillens ist übersehen, es gibt keine Seinsethik mehr und darum natürlich keine Erbsünde und keine reale Erlösung.

Weil die Autorität der Offenbarung nur für den vorbereitenden Glauben gewissermaßen eine niedrigere Erkenntnis da ist, die zur vollen Vernunfterkenntnis hinführen soll, so reduziert sich der positiv religiöse Gehalt der Heilsgnade auf die bloße Verleihung der Gabe des Glaubens und der Vernunft. In der christlichen Lehre sind nur noch besondere Willensziele gezeigt. Die Erlösung ist nur ein Beispiel der Liebe, das auch uns zur Gottesliebe begeistern soll. Christus wird zum *νοῦς*, zur Weltvernunft, der Heilige Geist zur Weltseele, die Personen der Trinität sind nur verschiedene Bezeichnungen für den einen absoluten Geist als Macht, Weisheit und Güte, eine Dreifaltigkeit, die auch die Heiden schon erkannt haben (Epitome II. th.).

Statt der realen religiösen Beziehung zu Gott bleibt nur die spiritualistische Betrachtung der größeren Güte Gottes, die zur selbstlosen Liebe in uns führt als dem entscheidenden und einzig richtigen Motiv der Sittlichkeit statt der knechtischen Furcht. Es ist keineswegs bedeutungslos gewesen, daß durch Abaelard eine freilich übertriebene Vergeistigung des Sittlichen innerhalb der autoritativen Lebensordnung des Mittelalters versucht wurde. Die Betonung der Liebensreue statt der bloßen Reue aus Furcht ist wichtig geworden für die Buße. Von der Willenslehre geht die intellektualistische Richtung der Ethik des Mittelalters aus und ebenso ist es für das richtige Gleichgewicht der Summa von Bedeutung gewesen, daß Abaelard oder seine Schule eine gleichmäßige Dreiteilung der Glaubenswissenschaft in Glaubens-, Sakramenten- und Sittenlehre prinzipiell ausgesprochen und durchgeführt hat (Epitome Theol. Christ.).

Digitized by Google

Was an geistiger Leistung bis etwa zur Mitte des 12. Jahrhunderts erreicht war, ist zusammengeflossen in den Libri quattuor sententiarum des Petrus Lombardus (1168), der von 1140—1160 das Haupt der Pariser Universität gewesen ist; denn so kann man nun die Körperschaft der Pariser Magister und Studenten von Abaelard an bezeichnen. Der Lombarde hat das klassische Schulbuch für den Universitätsbetrieb geliefert, dem so ungewöhnliche historische Bedeutung zukommt. Er hat aber natürlich nicht die wirklichen lebendigen Kräfte der Entwicklung in seine notwendig einfachere Systematik aufnehmen können. Sein System kann nur in sehr peripherem Sinn als symbolisch bezeichnet werden, weil er die *signa* und *res*, die Symbole und die transzendenten Tatsachen, zu seinem Systemprinzip machen will, ohne dies aber durchführen zu können. Er hat Anregungen von Anselm, Hugo, Bernhard und Abaelard entnommen, aber von keinem das Wesentliche, weder den Symbolismus der drei ersten noch den konsequenten Rationalismus des letzteren. In der zweiten Hälfte des dritten Buches hat er aber doch die Ethik als integrierenden Bestandteil des Gesamtsystems untergebracht. Damit ist die Ethik als Sonderfach in den zahllosen Kommentaren der jungen Dozenten zum Sentenzenmeister obligatorisch geworden. Ihre schulmäßige Weiterentwicklung bis zum Bekanntwerden der aristotelischen Ethik im 13. Jahrhundert ist trotz mancher trefflicher Einzelheiten doch nur eine rein historische Angelegenheit.

Allein neben der Schulphilosophie ging ein mächtiger Strom der Mystik und des Symbolismus nebenher. Merkwürdigerweise sind gerade die großen Probleme der eigenen Zeit von den Denkern, Enthusiasten und Ekstatikern der stillen Klosterzelle erlebt worden, wenn man von der breiten Publizistik zum Streit zwischen Kaisertum und Papsttum absieht, der erst viel später, vom 14. Jahrhundert an für die ethische Entwicklung bedeutsam geworden ist. Vor allem die große Spekulation der mittelalterlichen Geschichtsphilosophie, die immer irgendwie in die höhere ethische Spiritualität eines dritten Zeitalters ausmündet, hat eine ganze Reihe von genialen Denkern aufzuweisen, für die alle der Symbolismus das eigentliche Prinzip der Weltanschauung ist. Rupert von Deutz (1135), Hildegard von Bingen (1178), Joachim von Floris (1202) sind die größten darunter. Ihre symbolische Systematik ist viel großartiger als die der vorthomistischen Schulsysteme. Allein die Erforschung dieser universalen Symbolik, in der namentlich der deutsche Geist sich hervorgetan hat, ist noch kaum begonnen, und eine zusammenfassende Darstellung wie die vorliegende kann sie darum nicht berücksichtigen. Das ist wiederum eine sehr bedeutsame Reserve für die Gesamtdarstellung der mittelalterlichen Ethik, die durch die Aufdeckung dieser gewissermaßen inoffiziellen Strömung der mittelalterlichen Philosophie ein sehr erheblich verändertes Aussehen erhalten wird. Der zweite Arm dieses Stromes ist wenigstens in seinem äußern Verlauf un-

Digitized by Google

gefähr festzustellen. Er führt von Bernhard und Hugo von St. Victor über Wilhelm von St. Thierry (1148) und Richard von St. Victor (1175) besonders durch Thomas Gallus von Vercelli (1246) nach Italien, wo er in Bonaventura seinen genialsten Vertreter finden sollte und sich zugleich mit dem ersten geschichtsphilosophischen vereinigte. Diese mystische Richtung ist vor allem gekennzeichnet durch die ständige Beschäftigung mit dem Areopagiten, was zu einer eigenartigen Synthese zwischen Augustinismus und dionysianischer Mystik geführt hat, wie sie auch das gewaltige System Bonaventuras enthält.

Mitten in dieser Entwicklung der Mystik und des Symbolismus steht die leuchtende Gestalt des Franz von Assisi. Schon Bernhard von Clairvaux war selber eine menschlich ergreifende und hinreißende Verkörperung seiner mystischen Lehre von der Christusförmigkeit gewesen, so daß er in der Geschichte der Frömmigkeit noch bedeutsamer ist als in der Entwicklung der Wissenschaft. Franziskus ist nun völlig bis zur Transfiguration auf dem Berge rein menschliches, schlichtes und ungelehrtes Nachbild des Christuslebens. Durch ihn erfährt wiederum die Christusliebe eine Verkörperung, die zum Vorbild für alle geworden ist, nicht nur für die aristokratische Welt der Theologie und Mystik. Mit ihm setzt eigentlich erst die volle Auswirkung der Spiritualität der mittelalterlichen Ethik in der Volksfrömmigkeit ein. Erst sein persönliches Vorbild unreflektierter Christusliebe und sein kindlich schlichtes Verhältnis zu allen Geschöpfen in Bruderliebe erschließt die hohe Bildungswelt der Spekulation dem breiten Volke außerhalb der beiden ersten Stände. Durch ihn wird der dritte Stand in die geistige Welt des Mittelalters eingeführt. Das ist die eigentliche Wende des Mittelalters, die von größter geschichtlicher Bedeutung werden sollte.

Im Orden des heiligen Franz erst hat die Gottesliebe den Primat über den Geist erlangt. Damit ist der anselmisch-bernhardinische Voluntarismus das entscheidende Kennzeichen der Franziskanerschule geworden gegenüber dem intellektualistisch betonten Spiritualismus der Dominikanerschule. Die drei größten Denker des Franziskanerordens Bonaventura, Duns Scotus und Wilhelm Ockham haben schrittweise im Kampf mit dem Aristotelismus der Dominikaner immer mehr die praktische Seite der Religiosität und Philosophie betont, bis der reine Fideismus und der philosophische Pragmatismus schließlich auseinander fielen und das harmonische Gleichgewicht von Geist und Wille, von Glauben und Wissen, von Kultur und Religion zerbrach. Damit war das hohe Mittelalter zu Ende. Zudem hat sich zugleich ein Teil der Franziskaner der heterodoxen Armutsbewegung, einer bürgerlichen stadtstaatlichen Revolutionsbewegung gegen die beiden ersten Stände angeschlossen und die enthusiastische joachimitische Geschichtsphilosophie zu einer reformatorischen Ideologie umgestaltet. In dieser Lage hat das organisatorische und theoretische Genie des Johannes Fidanza,

Digitized by Google

genannt Bonaventura (1221—1274) nochmals das klassische Gleichgewicht des Mittelalters gerettet und zugleich das umfassendste und spirituellste System des mittelalterlichen Symbolismus geschaffen.

Die große, bis Nikolaus von Kues für die romanische Linie der Mystik bestimmend gebliebene Leistung Bonaventuras besteht darin, daß er die neue Wissenschaft des Aristotelismus mit vorsichtiger Scheidung des Brauchbaren und Unassimilierbaren in das symbolische Weltbild einbaute und dies somit auf die Höhe der Wissenschaft brachte. Er hat nach dem Vorgang seines Lehrers Alexander von Hales, der hier in der Reihe der vorwiegend aristotelischen Systeme behandelt werden soll, die „geistige Chemie" der Umwandlung des Sinnenbildes in ein *intelligibile*, in eine Erkenntnis als die abschließende kritisch realistische Erkenntnismetaphysik des Mittelalters in den alten symbolischen Augustinismus aufgenommen. So ist dieser zu einer Willensmetaphysik geworden, die eine der bedeutendsten Leistungen der christlichen Seinsethik und Gewissenslehre ist.

Der kurze Sinn der aristotelisch-augustinischen Erkenntnismetaphysik bei Bonaventura ist der, daß der Doppelnatur des Menschen als sinnlich-geistigem Wesen entsprechend auch seine Erkenntnisart eine doppelte sein muß, eine sinnliche und eine geistige. Im Sinnending nach seiner eigenen Art ist nun wohl auch die ontologische Wahrheit, die Strukturrichtigkeit seines Soseins enthalten, aber nicht unveränderlich mit jener ideellen Reinheit, die die abstrakte rein geistige Soseinsbestimmtheit, die reine Soseinsgesetzlichkeit im göttlichen Geiste als den Träger der Ideenwelt besitzt. Erhält nun der niedrige passive Teil des Intellekts einen sinnlichen Eindruck vom Sinnending, so ist ihm damit noch keineswegs die Erkenntnis der ontologischen Richtigkeit des Dings gegeben. Erst der höhere tätige Geist, der *intellectus agens*, muß den gleichsam knabenhaften, noch nicht aktuellen Geist in einen wirklich erkennenden verwandeln. Es muß der Soseins-Sinn des Dings erkannt werden und damit zugleich der Geist ein sinnerkennender werden. Weil aber der reine Wesenssinn der Dinge nirgends anders als im göttlichen Geist existiert, in der *ars aeterna*, in der ewigen Schöpferkunst Gottes fundiert ist, muß diese irgendwie beim Erkenntnisprozeß mitwirken. Als *ratio regulans* muß sie die *rationes aeternae* dem höheren Teil des Geistes, dem eigentlichen Geistwesen des Menschen einprägen.

Dadurch erhält der Geist die exemplarische Organisation, er ist organisiert für allgemeingültiges Denken und insofern *imago dei*, natürliches Bild Gottes. Er muß diesem Bilde anhangen, *inhaerescere*, obwohl er es wesentlich nicht verlieren kann. Es ist ja die *nobilitas* und *dignitas* der Erkenntnis und des erkennenden Geistes, seine wahre Menschenwürde. Thomas von Aquin wird sich mit der natürlichen Organisation des Menschen zum allgemeingültigen Erkennen begnügen, Bonaventura aber verlangt augustinisch eine Kooperation der *ratio aeterna* als direkte *ratio motiva* und *movens* bei jedem Urteilsakt, der zu einer evidenten Gewißheitserkenntnis führen soll. Das *universale*, das *proprium* der Art muß von dem Phantasmen und Vorstellungsbildern abstrahiert werden, damit eine Erkenntnis der *rationes aeternae*, der ewig gültigen Seinsordnungen erreicht werde.

Digitized by Google

Allein die exemplarische Organisation des Menschen als *imago* Gottes ist verschieden. Sie hängt echt augustinisch aufs engste zusammen mit der sittlichen Güte, mit dem *inhaerescere veritati*, dem der Wahrheit anhangen, womit ja erst der sinnerkennende Geist wirklich wird. So greift die Liebe und der ethische Voluntarismus schon in den Erkenntnisprozeß ein. Im Urstand war der Geist noch *deiformis*, er hatte die Wahrheit und Güte noch nicht verloren. Durch die Schuld ist er *deformis* geworden, die *ratio imaginis*, die Organisationsgrundlage der *imago* ist zwar nicht von ihm getrennt worden, die Grundlage der Freiheit kann niemals von ihm genommen werden, aber er ist *deformis* geworden in der sittlichen Ungeordnetheit und ist nun im Zustand der gefallenen Natur. Er erkennt nur mehr teilweise und im Rätsel, *in aenigmate*. Erst die *reformatio*, die gnadenhafte Wiederherstellung zum freien liebenden, also sittlichen Sein eröffnet ihm wieder das versiegelte Buch der Natur und Offenbarung. Hier liegt nun die Verbindung dieser Erkenntnismetaphysik mit dem Symbolismus. Wird dem Menschen zu seiner exemplarischen Organisation als *imago* die höhere *similitudo*, die eingegossene Gnade der Gottähnlichkeit hinzu verliehen, dann kann er wieder das Buch der Natur, die bisher gleichsam erstorbene und zerstörte Welt wieder lesen und ebenso erst das Buch der Offenbarung in seinem Sinn verstehen. (De scient. Christ. Qu. IV.)

Denn die natürliche wie die sittlich religiöse Welt stammen ja aus der ewigen Schöpferkunst Gottes. Alle Strukturordnungen sind Abbild des *primum principium* als *causa efficiens*, *exemplaris* und *finalis*, des innergöttlichen Lebens und der innergöttlichen Gesetzmäßigkeit des dreifaltigen Seins. Die natürliche ontologische Soseinsbestimmtheit der Dinge und Ordnungen ist ja nur ihre *exemplaritas*, nur ihre Abbildlichkeit, nur um der Zweckbestimmtheit der letzten Vollendung willen da. Die ontologische Wahrheit ist nicht an sich schon interessant und wichtig. Wissenschaft muß Weisheit, Sinnerkenntnis werden und die Sinnerkenntnis der Zweckvollendung und der Liebe dienen. Dem frei und liebend Erkennenden eröffnet sich erst die wunderbare Schau, die *contuitio* einer bis ins letzte des natürlichen geistigen und sittlichen Seins als Spur, Bild und Ähnlichkeit nach dem ewigen Vorbild geordneten Welt, die Anschauung der wahren, schönen und guten Welt als Symbol ihres dreifaltigen Herrn. Weil aber auch die symbolische Erkenntnis nur um der genaueren seinsmäßigen Nachbildung des Vorbildes willen da ist, muß dieser Symbolismus notwendig in eine ethisch-religiöse Willensmetaphysik, in eine Lehre von der freien universal-systematisch erkennenden Gottesliebe ausmünden.

Die ganze Frage nach dem Wesen der Sittlichkeit wird sich darum darstellen müssen als eine Frage nach dem Wesen des Willens. Die Willenslehre Bonaventuras ist vor allem dadurch gekennzeichnet, daß bei ihm wohl ein Gleichgewicht zwischen den beiden höchsten

Digitized by Google

Seelenkräften herrscht wie bei Thomas von Aquin, aber die eigentliche Sittlichkeit ausschließlich in den Willen verlegt ist. Der freie Wille ist Geistwille, das hält Bonaventura als letzter der Franziskanerschule, abgesehen von seinen engsten Nachfolgern noch fest. Er ist ein *totum potentiale*, eine Wirkeinheit von Geist und Wille, ein *consensus rationis* und *voluntatis*, eine *facultas potentiarum* (In L. IV. sent. II. d. 25. 1. 1.), wobei aber der Geist nur die Bewegung des Willens veranlaßt, sofern wir nur das Erkannte wollen können, dem Willen ein Objekt vorhält, demgegenüber sich aber der Wille selbst völlig frei als eigener Herr und aus eigener Machtvollkommenheit entscheidet, *ex sui ipsius imperio et dominio*.

Die Tätigkeit des Geistes im Ganzen des freien Willensaktes muß nun der Erkenntnistheorie Bonaventuras nach zunächst in der angeborenen Erkenntnis der *imago* von den obersten Grundsätzen der sittlichen Ordnung bestehen, die dem *intellectus practicus*, der praktischen Vernunft zugehören wie die obersten Seinsgrundsätze der reinen Vernunft. Dazu reicht die natürliche Organisation des Geistes aus. Allein das sittliche Urteil besteht in den einzelnen Entscheidungsfällen in der Anwendung dieser obersten Grundsätze. Auch dabei bleibt eine prinzipielle unveränderliche und evidente Urteilsfähigkeit vorhanden. Sie geschieht durch eine erworbene Geisteshaltung, einen *habitus acquisitus* der praktischen Vernunft. Das ist das Gewissen, die *conscientia*. Es liegt völlig auf der Seite der praktischen Vernunft, nicht des Willens. Seine prinzipielle Unveränderlichkeit, obwohl es natürlich aktuell irrtumsfähig ist, genau so wie die reine Vernunft trotz der direkten prinzipiellen Erleuchtung, bleibt stets bestehen. Sein Erkenntnisgegenstand ist die *collectio praeceptorum iuris naturalis*, die Gesamtheit der Gebote des natürlichen Sittengesetzes. Bei Alexander von Hales und dann wieder bei Thomas ist dies nichts anderes als das göttliche Gesetz, sofern es immanentes Wesensgesetz der menschlichen Natur selbst ist, woraus sich dann der Inhalt der Sittlichkeit ergibt. Bei Bonaventura aber ist mit dem natürlichen Sittengesetz nur die höchste Wesenbestimmung der Menschennatur gemeint wie bei Augustin. Das Gewissen spricht die dem göttlichen Gesetz konformen Regeln des Naturrechtes aus. Es ist Prinzip der *conformatio* der Handlungen an die letzte Wesenvollendung, die Gottesliebe.

So weit reicht die reine Geisttätigkeit im freien Willensakte. Es hebt sich aber noch ein anderer Akt aus dessen *totum potentiale* ab, das gekennzeichnet ist durch das Reflektierenkönnen über seine ganze Aktualität, d. h. durch die Selbsterkenntnis. Ihre unmittelbare Äußerung liegt in der *intentio*, in der Absicht des *appetitus rationalis*, des vernünftigen Strebens. Die *intentio* schließt die Erkenntnis des Willensobjektes, die Hinwendung des Willens und die *complacentia satisfactionis*, die sittliche lustvolle Befriedigung mit ein, also die bernhardinische Willensfreiheit. Das ist hier aber klar die sittliche Gutheit des einzelnen Kürwillensaktes, die noch nichts über die Gutheit des Wesenswillens selbst besagt, auf die es eigentlich ankommt.

Dieser Wesenswille wird nun aber in ungewohnter Schärfe erfaßt durch die klare Sinngebung an ein irgendwo bei Hieronymus stehendes, vielleicht aus *συνείδησις* mißverstandenes Fremdwort, die *Synteresis* oder *Synderesis*. Sie ist bei Bonaventura ausschließlich eine natürliche

Digitized by Google

Begabung des Willens, die nichts mit der praktischen Vernunft zu tun hat, sondern eher mit jener *acies mentis*, jenem der Erfahrung unzugänglichen Kern der Seele bei Augustinus zusammenfällt, dem schöpferischen Mittelpunkt des Geistes, der auch *scintilla*, Funke der *synteresis* heißt. Sie ist die *inclinatio*, der *stimulus* des Willens zum Guten, eine Zugkraft des affektiven Seelenteils zum Guten, *pondus ad bonum dirigens*, eine seelische Wärme zur rechten Liebe, *calor spiritualis ad recte amandum*. Sie ist das Ergänzungsstück des zum richtigen Urteilen nötigen Lichtes. Dieser an sich außerrationale Zug der Seele zum Guten wird aber in der Selbsterkenntnis als Neigung des Willens zum Guten erkannt, ja der Begriff des Willens selbst enthält schon die Erkenntnis dieser Neigung, der *directio naturalis*. Der Begriff der Selbsterkenntnis besteht ja in der Wahrnehmung des Menschen als Erkennender und als Liebender. Der Mensch weiß aus der *conscientia*, was die *rectitudo* ist, er weiß auch, was die *affectio voluntatis* ist, im *consensus* in der Übereinstimmung beider also besteht die *rectitudo affectionis* und das ist die *caritas*, die reine und richtige Liebe. Sie liegt hier völlig im Wesenswillen, so daß eine Seinsethik des geistigen Willens vorliegt und die sittliche Gutheit zunächst in die natürliche Tiefenschicht der Seele verlegt ist.

Der Wille ist dann ein guter Wille, wenn er *sub ratione finis* steht, unter dem Gesetz seiner Sinn- und Zweckvollendung. Er muß hingeordnet sein zu dem was er soll, *ordinata ad hoc, quod debet*, er muß seinem natürlichen Wesensgesetz entsprechen. Hier kommt ein echt aristotelischer Gedanke im Augustinismus des Bonaventura zur Geltung: Die *excellentia finis* ist die *perfectio*, die Entelechie, der Endvollendungszustand als geistiger *actus* und als die Verwirklichung der Seinsanlage zum substantiellen sittlichen Sein. Der Substanzbegriff wird wie auf den Erkenntnisprozeß so auch auf den Versittlichungsprozeß übertragen. Auch der Wille wird erst sittliche Wirklichkeit in der Erreichung seines Wesenszieles.

Das ist eine Wendung der altchristlichen Seinsethik von größter geschichtlicher Bedeutsamkeit. Nicht mehr nur die religiöse Wirkung der Gnade schafft neues Leben mit einem geistigen Seinsgesetz, schon die sittliche Endvollendung des Willens selbst ist eine Seinswerdung, die nun erst völlig den großen Gedanken des *non posse peccare*, eines freien sittlichen Zustandes durchzuführen gestattet, jenes Ideal des bleibend Guten, das der aktivistischen Ethik nicht theoretisch möglich erscheint. Auch hier ist dies Ideal nur möglich, weil der pessimistische altchristliche Dualismus zwischen fleischlichem und geistlichem Willen fast vergessen ist über einem sittlichen Optimismus schon in der natürlichen Welt, mit dem im Mittelalter nur noch Franz von Assisi vom Bruder Wolf sprach. Theoretisch liegt dem keineswegs die aristotelische Eudämonie zugrunde, die Bonaventura trefflich damit ironisiert, daß mit dem Glückseligkeitsstreben aller Wesen eigentlich nichts gesagt sei, wenn nicht die konkrete Art der Eudämonie angegeben werde. Bonaventura gibt die schlicht voluntative Antwort: *amor solus potest satisfacere totaliter voluntati*, nur die Liebe allein vermag den Willen völlig zu befriedigen, nur der sittliche Idealismus ist die naturgemäße Selbstverwirklichung des guten Willens.

Digitized by Google

Damit ist nun die volle Autonomie des Wesenswillens erreicht, und zwar gerade innerhalb dieser theonomen Ethik im ausgesprochensten Sinn. Weil im reinen Willen allein die Endvollendung erreicht werden kann, wird das Wahre und Gute selbst, der absolute sittliche Wert berührt. Es gibt für diese formale Vollendungsethik wie für die formale geistautonome Pflichtethik Kants nur einen Willenssinn, die tatsächliche Hinordnung aller Zwecke auf einen Hauptzweck, dort die Freiheit, hier die Liebe, der sich alle andern Zwecke unterzuordnen haben. Nebenzwecke dürfen nur um der Hauptzwecke willen ausgeführt werden, nicht um ihrer selbst willen, denn das ist die Sünde, Unordnung und Unruhe. Die augustinische Unruhe zu Gott ist hier wesenhafte Neigung des Willens geworden und positiv beantwortet durch die Ruhe in Gott, das *frui* Gottes, der allein um seiner selbst willen genossen werden kann. Diese Ruhe ist erreicht in der reinen Liebe um ihrer selbst willen, die hier an Stelle der aristotelischen reinen θεωρία um ihrer selbst willen tritt. Die Liebe erst verleiht dem Willen seinen *habitus perfectivus*, seinen Vollendungszustand *in esse moris*, im sittlichen Sein (in Lomb. II. dist. 38. a. 8. q. 2. 4.).

Dieser Formalcharakter der Ethik würde nun zweifellos dieselbe Einigung auf das rein Spirituelle und Theozentrische mit sich bringen wie bei Augustinus — es fehlt ja auch der ganze reiche Inhalt des thomistischen Naturrechtsgedankens —, wenn nicht der Symbolismus die *caritas* als Tugend zu dem denkbar reichsten Inhaltsgebilde der Geschichte der Ethik überhaupt machte. Bei Augustin gibt es im Grunde wirklich nur eine echte Tugend, die *caritas* gleich *justitia*, als Heilsgerechtigkeit. Tugend ist auch bei Bonaventura nur „theologische" Tugend, weil ihm sämtliche Tugenden in den Bereich der reformierten Natur, der vorher kranken und dann wieder hergestellten Menschennatur fallen. Die sittliche Vollendung liegt wesentlich im Erlösungsbereich, denn erst die Gnade erhebt über den natürlichen Bereich der *imago* in den übernatürlichen der *similitudo*.

Das liegt schon am Tugendbegriff als *determinatio ultima voluntatis* selbst, als letzte Soseinsbestimmtheit des Willens. Mit diesem Begriff ist nun endlich die in der altchristlichen Ethik niemals rein gelöste Schwierigkeit beseitigt, daß durch die Verleihung des neuen sittlichen Seins in der Wiedergeburt ja noch keineswegs die aktuelle sittliche Verwirklichung dieses Seins ständig gegeben ist und immer noch ein Rückfall in den Sündenzustand möglich bleibt. Besteht nun aber das aktuelle sittliche Sein in der habituellen Determination durch die Tugenden als reichgegliederte Qualitäten und Soseinsbestimmtheiten der geistigen Substanz, so wie der Geist die vielfältige *informatio* mit einem bleibenden Wissenschaftsbesitz erfahren kann, dann ist wohl die Seinsethik zur Charakterethik abgeschwächt, aber damit zugleich der Begriff einer

Digitized by Google

sittlichen Persönlichkeit in glänzendster Weise und zwar immer noch in der Tiefenschicht des Wesenswillens grundgelegt.

Die Umgestaltung in das höhere Menschenbild durch die Liebesbetätigung, *transformatio in similitudinem amando* ist nun die Formel für die sittliche Persönlichkeitslehre. Denn nun verleiht nicht mehr nur die Gnade konditionell das neue Sein, wenn die Bereitschaft der sittlichen Mitwirkung gegeben ist, das ist nur traditionell noch immer die Grundlage der Gnadenwirkung. Der entscheidende Vorgang der sittlichen Persönlichkeitsbildung liegt jetzt in der *assuefactio*, in der sittlichen „Einstellung", im Tugendhabitus. Die Gnade bildet durch das *donum gratuitum virtutum theologicarum* und auch der Kardinaltugenden die Natur aus, *informat naturam*. Die Freiheit des *complementum perfectum assuefactione*, die sittliche Vollendung und Ergänzung durch die Gewöhnung in aktiv sittlichen Handlungen kommt zur Gnade hinzu, bis eine Einstellung des Wesenswillens gewonnen ist, die *rectitudo primitiva cognoscendi, volendi et faciendi* in der vollen *conformitas perfectioni Dei* wiederhergestellt ist.

Wie die geistige Wiederherstellung des Erkennenden zur *similitudo* erst die Schau auf die gesamte symbolische Ordnung des Universums eröffnet, so ist die sittliche Wiederherstellung selber seinsmäßig *repraesentatio perfectionum dei*, Darstellung und Einprägung der Vollkommenheiten Gottes in die Seele. *Imprimantur in anima.* Die *exemplaritas virtutum in deo*, das Vorbild der Tugenden in Gott selbst wird in die Seele hineingesenkt. Denn die Seele ist bestimmt Großes und vieles aufzunehmen wie ein überaus edler Spiegel, nämlich die *continentia totius universi, quasi in quadam summa*, der Gehalt der ganzen Welt gleichsam wie in einem zusammenfassenden Weltbild. Das ist die Weltanschauung Bonaventuras, daß die Seinsbestimmtheiten des unendlichen und edelsten Seins als die wahren ontologischen Kategorien des gesamten Daseins in Umgestaltung der natürlichen aristotelischen Kategorien erkannt werden (Coll. i. H. 3. 8). Die Philosophie, die bei ihm wesenhaft nur Weltanschauung ist oder genauer gesprochen nur der Weltanschauung dient, sucht nur die ideale Strukturordnung der Natur der Dinge zu erkennen, und erkennt in ihrer Idealität die transzendenten Kategorien alles Daseins, die *pulchritudo magna in machina mundi. Qui considerat illud (naturale) esse in ratione omnia exemplantis verus est metaphysicus* (Coll. i. H. 1. 13). Das ist eine Definition des Metaphysikers, die wunderbar klar den eigentlichen Sinn des Symbolismus zusammenfaßt. Denn der universale Symbolismus ist das konstitutive Prinzip dieser Weltanschauung. Die Erkenntnis der Weltsymbolik ist aber nur dazu bestimmt, seinsmäßige Darstellung des Göttlichen, *repraesentatio divinorum*, in der Strukturvollkommenheit der Persönlichkeit zu werden. Darstellung des *maioris mundi in minori mundo*, des Makrokosmos im Mikrokosmos der Persönlichkeit (Breviloquium, prologus).

Das bleibt aber nicht bloß Programm, die *resolutio*, die Zurückführung aller Ordnungen auf den Strukturreichtum des *primum principium* wird das streng durchgeführte Systemprinzip der zwei systematischen Hauptschriften Bonaventuras, des Breviloquiums und der Collationes in hexaemeron, der ideenreichsten und komprimiertesten symbolischen Schrift des Mittelalters überhaupt. Die ethische Umbildung der transzendenten Kategoralität zu ihrer Ausführung in der Persönlichkeit wird durch alle *gradus expressionis*, durch alle Stufen der Verwirklichung hindurchgeführt.

Der ontologische Symbolismus enthält nun nach der Aseität, dem *secundum se* und *propter se* im Wirken Gottes die neun Seinskategorien der Einheit, Wahrheit und

Digitized by Google

Gutheit, des Maßes, der Schönheit und Ordnung, des Maßes, der Zahl und des Gewichts *(pondus)*, wobei die letzten sechs biblisch dokumentiert werden. Der anthropologische Symbolismus ist genau so kompliziert wie die Psychologie Bonaventuras selbst, und zwar, das ist die Probe auf seine Genialität, auch nicht in gerade symbolischer Darstellung der Psychologie stets konsequent. Das noch ontologische Grundschema der natürlichen *imago* als *posse*, *scire* und *velle* wird der Komplexität der Erkenntnis und Willensvorgänge entsprechend weiter untergeteilt (Brevil. II).

Wichtig für die Ethik ist erst die *configuratio* der *similitudo*, die Gleichgestaltung des Ähnlichkeitsbildes nach dem Makrokosmos der gesamten Lebens- und Heilsordnung. Das ist die Verzweigung der Gnade in die Soseinsbestimmtheiten der Persönlichkeit als Tugenden, *ramificatio gratiae in habitus virtutum*, in der Neuschöpfung der Seele, der *recreatio*. Das untere geistige Antlitz, die *facies inferior* des Menschen muß nach dem Licht, der Reinheit und Wirksamkeit der Trinität in seinem rationalen, iraziblen und konkupisziblen Teil neugeordnet werden durch die Klugheit, Stärke und Mäßigkeit. Die Gerechtigkeit hat als Abbild der lebendigen *lex aeterna* die sozialen Werte des Zusammenlebens auszuprägen und zerfällt nach den Beziehungen zum eignen Ich, zum Nächsten und zu Gott in Reinheit, zuvorkommende Billigkeit und Frömmigkeit, *innocentia*, *liberalitas* und *pietas*. Das höhere geistige Antlitz muß nach seinen augustinischen Grundkräften *memoria*, *intelligentia* und *voluntas* geformt werden durch die eigentlich theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe (Brev. V, 4).

Allein diese neun sittlichen Kategorien der Persönlichkeitsstruktur sind erst das Vorspiel für die religiöse *hierarchiecatio animae*, die Ausprägung der Kirche in der Seele. So soll die volle *deiformitas* erreicht werden durch die Nachbildung der Vollkommenheiten des *summus hierarcha* Gottes, der himmlischen und der irdischen Hierarchie. Der Weg dazu führt über die sechs *illuminationes ecclesiae*, die Erleuchtungs- und Vollendungsstufen der Kirche in der Seele, die aber erst das Spätwerk der Collationes in hexaemeron in der universalen Systematik des sozialethischen Symbolismus gibt, während das Frühwerk des Itinerarium mentis in deum, des Aufstiegs des Geistes zu Gott, sie noch individualethisch gegeben hatte.

Durch den geistig-sittlichen Doppelcharakter der Erleuchtung als Erkenntnis und Einprägung, *informatio*, als seinsmäßiger Aktualisierung des Erkennenden wird die Weltanschauung zur ethischen Bildung im höchsten Sinn.

Schon die dem Naturgesetz entsprechende Erleuchtung mit den neun philosophischen Wissenschaften, darunter der Ethik, Ökonomik und Politik, ist eine notwendige Erhöhung des Menschenwesens zur Persönlichkeit. Das ist die natürliche erste *intelligentia*, einsichtige und eingestellte Intelligenz als wissenschaftliche und ethische Bildung, in habitueller Soseinsbestimmtheit und Tüchtigkeit des Geistes, in einer bleibenden Beschaffenheit der Persönlichkeit (Coll. i. H. 4—7). Die zweite Erleuchtungsstufe ist Glaubensbildung durch Glaubenswissenschaft als Fundamentaltheologie, die noch echt hochmittelalterlich die wissenschaftliche Haltbarkeit der Glaubensgründe,

Digitized by Google

die symbolische Schönheit des Glaubens und die rationale Durchdringung der Glaubensgeheimnisse von der symbolischen Weltstruktur aus zu zeigen versucht (Coll. 8—12). Die dritte Erleuchtungsstufe ist jene der durch die Offenbarung gebildeten Intelligenz, *intellegentiae per scripturam eruditae.* Hier wird die konkrete geschichtliche Offenbarung Inhalt der gläubigen Bildung, zunächst die zwölf Geheimnisse des Gottmenschen selbst, wie schon im Breviloquium die Inkarnation diesem System entsprechend unter neun Kategorien betrachtet wurde, dann aber vor allem die konkrete Heilsgeschichte als Ganzes. Das ist zunächst wiederum ein grandioser Versuch, durch die symbolische Strukturerkenntnis der drei Zeitalter des Naturgesetzes, des mosaischen und evangelischen Gesetzes mit ihrer je siebenfachen Unterteilung in all ihren Entsprechungen rational zu erkennen und daraus ihren Sinn zu deuten. Nirgends ist die gewaltige mittelalterliche Literatur über die Geheimnisse der Heilsgeschichte mit so kristallener Klarheit bei so irrationalem Stoff völlig in systematische Ordnung gebracht. Das ist die Leistung eines ganz großen Systematikers, der aber dennoch mit der Erkenntnis allein nicht zufrieden ist, sondern, obwohl selber nicht Enthusiast und Prophet, dennoch den apokalyptischen Schauer des Anbruchs eines neuen Äon *a clamore angeli* verspürt, aber freilich nicht zu entscheiden wagt, ob der höchste seraphische Orden schon mit Franziskus gekommen sei und darum auch die Philosophie der Heilsgeschichte ethisch wendet. Sie wird zur historischen Bildung der Persönlichkeit durch die großen heilsamen Lehren und Leidenserfahrungen der Weltgeschichte, die zur Weisheit und Heiligkeit führen sollen (Coll. 13—19).

Der eigentliche sozialethische Symbolismus ist jedoch der vierten Erleuchtungsstufe vorbehalten. Durch ihn soll die Seele zur himmlischen Gottesstadt umgestaltet werden. Feinste Spiritualität sucht die Geheimnisse der vom höchsten Hierarchen abhängigen Chöre der himmlischen Hierarchie zu durchdringen, um ihre vorbildlichen Wesensbestimmtheiten fruchtbar zu machen für die geistig-sittliche Durchbildung der Seele. Die alte Inkorporationslehre in die kirchliche Gemeinschaft wird nun ergänzt durch die symbolische Deutung aller kirchlichen Stufenordnungen nach den vielverzweigten sittlichen und sozialen Kräften der Seele selbst. Die soziale Körperschaft wird verstanden als organisches Zusammenwirken der Repräsentanten aller seelischen Sonderanlagen und der entsprechenden Aufgaben, des aktiven und kontemplativen, reinigenden, erleuchtenden und vollendenden Standes. Wie in der Geschichtsphilosophie Bonaventuras schon die ganze geschichtliche Welt in die symbolische Weltordnung eingefügt wurde, so hier nun die ganze Gesellschaftsordnung des Mittelalters. Nun ist der kulturelle Dualismus Augustins so völlig überwunden, daß die weltlichen Stände gleichberechtigt an ihrer Stelle im weiteren Gesamtorganismus stehen.

Auch diese sozusagen soziologische Bildung soll als Ganzes die Persönlichkeit erhöhen. Freilich ist hier gerade um des organischen Charakters dieser Gemeinschaftslehre willen nicht eine Nachbildung des Ganzen möglich, dem einzelnen Gliede wird nur sein besonderer Beruf im ganzen angewiesen. Die dreimal neun Akte der Spiritualität der Seele, die geordnet werden muß wie die Kirche und so ein Tempel Gottes ist, *ordinata ut ecclesia est templum dei* und die schließlich die Gottesstadt der Apokalypse ist, in der Gott wohnt, ja schließlich als spirituelle Seele nicht mehr von der Kirche verschieden ist, kann hier nicht durchgeführt werden.

Digitized by Google

Es ist ja wie bei jedem System der Willensmetaphysik und Gottesliebe erst die letzte abschließende Krönung der ganzen Versittlichung, wenn endlich in der Ekstase die Höhe des Gefühls ganz hinübergerissen wird und umgewandelt wird in Gott, *apex affectus totus transferatur et transformetur in deum* (It. 7). Solch eine Ekstase hatte Franz von Assisi auf dem Berge Alverna, Bonaventura selbst scheint keine ekstatische Erfahrung zu besitzen. Aber auch seine persönliche Sittlichkeit endet mit der warmen begeisterten Nachahmung des Christuslebens in seinem ganzen mystischen Verlauf (It. 7). Das größte System des Symbolismus klingt so aus in liebende Spiritualität, in spirituelle Liebesethik. Es schwebt im reinsten Gleichgewicht von Geist und Wille und ist in seiner letzten Vollendung notwendig auch ein Ende. Nikolaus von Kues wird nochmals im letzten Spätherbst des Mittelalters und doch schon über der Schwelle der Neuzeit dies Gleichgewicht zu treffen suchen, aber der eigenen Schule Bonaventuras war es unmöglich, es festzuhalten. Hier ist die voluntativ betonte Spiritualität schließlich zum extremen Voluntarismus geworden.

3. DIE TELEOLOGISCHEN SYSTEME.

Von Abaelard und dem Sentenzenmeister ist die eigentlich scholastische, die schulgerechte Richtung der mittelalterlichen Ethik ausgegangen. Sie hat zwar dem tatsächlichen Intellektualismus Abälards überwunden, aber immer gewissermaßen als treibendes Motiv beibehalten und schließlich in Thomas von Aquin gleichfalls ein Gleichgewicht von Geist und Wille gefunden, das aber nun intellektuell betont war.

Man muß gerade vom Standpunkt Bonaventuras und der berufsorganischen mittelalterlichen Ethik aus die beiden Gleichgewichtssysteme als berechtigt gelten lassen. Wohl müßte man sich zwischen reinen Voluntarismus und reinem Intellektualismus entscheiden, wenn sie nicht beide falsch wären, aber man muß die Wahl für das vorwiegend voluntativ oder vorwiegend intellektuell betonte Gleichgewichtssystem freistellen, je nachdem der individuelle eigene Charaktertyp zum einen oder andern neigt. *Duo candelabra in domo domini lucentia.* Die historische Entwicklung hat sich für den Vorrang des intellektuell betonten entschieden, weil gerade von ihm an die Zeit wissenschaftlich eingestellt war und die wissenschaftliche Leistung des Aquinaten, der nur wissenschaftlich arbeitenden Weltanschauung Bonaventuras soweit überlegen war, daß nicht Bonaventuras System selbst, sondern nur seine ernsthaft wissenschaftliche Durchbildung durch Duns Scotus als Gegenspieler in Frage kam. Auch der Skotismus existiert heute noch wie der Thomismus. Aber da der Skotismus kein wirkliches Gleichgewicht der Spiritualität besitzt, hält der dem Gegner im großen nicht stand.

Die eigentliche scholastische Verbindungslinie vom Lombarden zu Thomas von Aquin ist, wie schon betont, eine rein historische Angelegenheit. Damit ist nichts gegen die Notwendigkeit der in dieser Zeit geleisteten Arbeit gesagt. Ohne sie wäre Thomas nicht möglich gewesen, aber für die zusammenfassende und sinndeutende Darstellung kommen

Digitized by Google

nur zwei Punkte dieser Entwicklung in Betracht, Alexander von Hales und Albertus Magnus.

Alexander von Hales (1245) gebührt das Verdienst, das aristotelische Denken durchgehend auf die Probleme seiner Zeit angewendet zu haben. Ob er selbst seine Summa schrieb, und gerade bei ihrem ethischen Teil ist dies zweifelhaft, oder seine Schüler, wie Roger Bacon behauptet, ist für diese Betrachtung gleichgültig und wird sich bald nach der neuen kritischen Ausgabe entscheiden lassen, die in Vorbereitung ist. Er hat vor allem drei aristotelisch umgeprägte Begriffe eingeführt, die für die Weiterentwicklung der mittelalterlichen Ethik besonders in der scholastischen Richtung entscheidend geworden sind, obwohl er selbst durchaus noch dem Augustinismus zuzuzählen ist. Der erste dieser drei Begriffe ist der umgestaltete Gewissensbegriff. Dem vernünftig überlegenden Kürwillen, der *voluntas deliberativa*, muß eine dauernde Bestimmtheit des Wesenswillens gegenüberstehen, die sich (statt auf das Sinnliche wie das Begehrungsvermögens) auf das Gute richtet. Dafür bietet der aristotelische Gedanke des *habitus* eine treffliche Handhabe. Der alte Begriff der *synteresis* wird verstanden als *potentia habitualis*, als eine Einstellungsbestimmtheit des Wesenswillens (*voluntas naturalis*) zusammen mit dem Erkenntnisvermögen, dem *lumen innatum*. Damit ist eine psychologische Tatsache, die Doppelrichtung unseres Wesens auf das Naturhafte und auf das Gute in den Bereich der Theorie erhoben und eine Theorie des habituellen Gewissens begründet, die dann von Bonaventura und Thomas je in verschiedenem Sinn geklärt werden sollte.

Der zweite aristotelisch umgestaltete Begriff ist der der augustinischen *lex naturalis*, des natürlichen Sittengesetzes, den Alexander unter den Begriff der Entelechie, der Wesensvollendung der immanenten, bei realistisch gedachtem Sosein also unveränderlichen Wesens- und Zweckanlage zur sittlichen *perfectio* stellt. Das führt zur großen, für die abendländische Geistesgeschichte entscheidend gewordenen Wendung von der theonomen zur anthroponomen Ethik, vom Spiritualismus zum Humanismus, sobald die noch dazu kommende übernatürliche Wesensvollendung des Menschen wegfällt. Bonaventura ist hier Alexander nicht ganz gefolgt, Thomas aber hat diesen Aristotelismus zum Kernpunkt seines Systems gemacht und dabei freilich auch die natürliche Wesensvollendung des Menschen noch theonom gesehen. Namentlich aber hatte Alexander das oberste Prinzip des Naturgesetzes, das friedliche Zusammenleben der Menschen, stark betont.

Der dritte Gedanke ist die Ablehnung der Inspirationstheorie der Gnade durch die Informationstheorie der Gnade, wobei wiederum Aristoteles die Vorstellungsgrundlage gibt. Die Gnade ist ein *habitus*, eine Disposition und Haltung der Seele und zwar nach Thomas des Wesens der Seele selbst. Sie ist als geschaffene habituelle Gnade eine Zustandswirkung der ungeschaffenen disponierenden Gnade Gottes. Die

Digitized by Google

nahe Verwandtschaft dieser Lehre mit der augustinischen Illuminationstheorie der Erkenntnis ist klar. Inwiefern die aristotelische *intellectus agens*-Lehre, die Alexander in die Scholastik eingeführt hat, für die Ethik bedeutsam geworden ist, wurde schon bei Bonaventura gezeigt. Es war namentlich der aristotelische Gedanke: *intellectus quodammodo fit omnia*, der Geist wird irgendwie alles durch die Aktualisierung des Erkennenden selbst, der Vorbild wurde für die aktuelle Versittlichung des sittlich Handelnden.

Die Leistung des Albertus Magnus (1280) für die mittelalterliche Ethik kann im einzelnen erst gewürdigt werden, wenn sein von Grabmann entdeckter dritter Teil der Summa de creaturis: de bono sive de virtutibus herausgegeben ist.

Die vorläufigen Nachrichten gestatten nur zu bemerken, daß diese Ethik in den außerordentlich bedeutsamen geschichtlichen Augenblick fällt, in dem die aristotelische Ethik noch nicht ganz bekannt war und also gerade dies Werk ein genaues Urteil zuläßt, was die scholastische Ethik bis zum Bekanntwerden des ganzen Aristoteles erreicht hatte. Auch die symbolische Einstellung des Werkes ist noch außerordentlich stark, wie denn Albert überhaupt als Deutscher bis zuletzt symbolisch eingestellt geblieben ist. In einer geschichtlichen Studie über die eigentliche Wende und Krisis des Mittelalters würde dies Werk eine entscheidende Rolle zu spielen haben.

Im allgemeinen ist Albersts Stellung dahin zu präzisieren, daß er mit echt deutschem wissenschaftlichen Mute die volle gewissenhafte Erschließung des gesamten, gerade um die Mitte des 13. Jahrhunderts im größten Ausmaß durch die arabische und jüdische Philosophie und direkte lateinische Übersetzungen aus dem Griechischen zuströmenden Wissensstoffes teils selber vollzogen hat, teils durch sein gewaltiges Ansehen durchgesetzt hat. Seine eigene synthetische Kraft mag für die systematische Bewältigung dieses Riesenwerkes nicht ganz ausgereicht haben, aber der Ruhm, dem neuen Aristotelismus und der neuen Naturwissenschaft und damit weiterhin der Renaissance zum Siege verholfen zu haben, wird ihm in steigendem Maße zuerkannt werden.

THOMAS VON AQUIN.

Das abschließende Gleichgewichtssystem von Geist und Wille in der scholastischen Richtung hat ein süditalienischer Enkel der Hohenstaufen, Thomas von Aquin (1225—1275) geschaffen. Synthetischer und vor allem kritischer als Albert ist er der erste wirklich moderne Gelehrte. Wie mit Aristoteles die griechische Wissenschaft im eigentlichen kritischen Sinn beginnt, so beginnt mit dem neuen Aristoteles des Abendlandes die Wissenschaft der Neuzeit. Nichts weniger nämlich bedeutet seine Erneuerung der aristotelischen „Theologie", der ersten Wissenschaft als freier Philosophie in Nebenordnung neben der Offenbarungstheologie. Er ist so modern, wie ihn die eigene Zeit empfand, die es als *terminus a quo* wissen konnte. Nur ganz wenige haben die von ihm so hoch gepriesene Tugend der Klugheit im gleichen Maße verkörpert wie er selbst. Er steht sich nur durch seine stupende Gelehrsamkeit

Digitized by Google

selber im Wege, da er alles mit gleichmäßig temperierter Klugheit behandelt und von den Nachfahren ihm keiner mehr an synthetischer Kraft gleich war und aus der Fülle des Wertvollen das Wesentliche herausgehoben hätte. Entschließt man sich aber das Zeitgenössische der Fragestellung und viele Fragen selbst als unnötigen und unmäßigen Ballast beiseite zu lassen, so ergeben sich zwei höchst maßvolle klassische Werke einer methodisch humanistischen und doch theonomen Ethik. Das Erbe der mittelalterlichen Einheitskultur ist im neuen antiken Wissenschaftsstil umgestaltet zu einer natürlichen Sittenlehre. Darüber aber erhebt sich die übernatürliche Welt der Offenbarung, gleichfalls dargelegt mit aristotelischer Technik. Es ist fast so wie beim Florentiner Dom. Über dem Unterbau im frühen Renaissancestil, der nur, um das Bild vollständig zu machen, aus romanischem Material sein müßte, erhebt sich der Überbau einer gotischen Kuppel in Renaissancetechnik. Der Anblick ist in beiden Fällen völlig einheitlich, wie die Menschennatur selbst mit ihrer Verbindung von Sinnlichkeit und Geist einheitlich wirkt und die Spannung des menschlichen Seins nicht ahnen läßt. Das System des Aquinaten kann nur nach seinem eigenen Gedankenfortschritt dargestellt werden, nachdem seine Wesenscharakteristika im allgemeinen Entwicklungsgang der mittelalterlichen Ethik aufgezeigt sind.

Thomas vollendet konsequent die aristotelische Philosophie in echter Aristoteles-Renaissance, nach den von ihm teilweise selbst veranlaßten Übersetzungen aus dem Original, also nicht mehr nur in einer Rezeption des zeitgenössischen arabisch-jüdischen Aristotelismus, und zwar in christlichem Geiste, worin ihm schon Albert vorangegangen war. Er hat insbesondere die drei von Alexander eingeschlagenen Richtungen fortgeführt und vollendet. Diese Vollendung besteht in einer neuartigen systematischen Vereinigung aller drei Gedanken Alexanders, so daß nun aus augustinischem und aristotelischem Gedankenmaterial tatsächlich eine völlig neue Philosophie entstanden ist. Sie ist im letzten Kern damit bezeichnet, daß zur aristotelischen Erkenntnistheorie der reinen natürlichen Vernunft (mit der schon von Alexander geleisteten Ergänzung durch die erkenntnismetaphysische Fundierung der seinsimmanenten Wesensgesetze in der *ars aeterna*) nun auch noch völlig parallel die thomistische Erkenntnistheorie der natürlichen praktischen Vernunft hinzu kommt. Das ist die eminente Bedeutung der thomistischen Naturrechtslehre, die sofort eine genaue Charaktersierung dieses Systems erlaubt. Sie bezeichnet zugleich eine Überwindung des antiken Intellektualismus und des augustinischen Spiritualismus als einer direkten göttlichen Illumination und ausschließlich theozentrischen Ethik. Der Primat der reinen Vernunft wird ergänzt und gemildert durch die gleichberechtigte Beiordnung der praktischen Vernunft und eine Miteinbeziehung des Geistwillens und der Affekte zu einem *totum potentiale* des natürlichen Geistes. Zur letzten denkbaren Einheit der Seelentotalität fehlt also nur noch die Miteinbeziehung der Urteilskraft, die Thomas wenigstens als „konfuse" vorläufige Intuition kennt.

Die Beurteilung des Systems, dessen Schwergewicht darnach naturgemäß in der Ethik liegt, hat auszugehen von der *lex naturalis* in ihrer immanenten Erkenntnisfunktion als praktischer Vernunft oder *synteresis*, die nun nicht mehr wie bei Bonaventura auf seiten des Willens, sondern auf seiten des Geistes, der praktischen Vernunft liegt und eine

Digitized by Google

Deutung als sittliche Erkenntnisanlage und Erkenntnishabitus erfährt. Das Meisterstück der thomistischen Entdeckung der praktischen Vernunft ohne direkte göttliche Illumination und weit über Aristoteles hinaus ist geglückt durch die Analyse der immanenten *lex naturalis* in ihren drei Schichten.

Die erste Schicht des Naturgesetzes ist die ontologische Ordnung des substantiellen Bereichs selbst, indem die Entelechie, die natürliche immanente Sinnvollendung jedes in Dasein und Sosein gespaltenenen Wesens nun auch als ein natürliches Begehren nach der Selbsterhaltung gesehen wird, das alles will, wodurch das Wesen und Leben bewahrt und seine Zerstörung verhindert wird. Die aristotelische ὄρεξις ist damit endgültig aus der ptolomäischen kosmischen Sphärenspekulation herabgeholt auf den festen Boden der konkreten Soseinsverwirklichung in jedem wesensgesetzlichen Dasein. Der kritische Realismus der Erkenntnis, fundiert in der naturgesetzlichen Strukturordnung oder Ontologie und ergänzt durch die letzte Fundierung der Naturgesetzlichkeit in ihrem Träger, dem transzendent idealistischen Geiste des Schöpfergottes als des Gesetzgebers der Natur, wird nun auch auf das sittliche Gebiet insofern übertragen, als das Naturgesetz des eigenen Seins zum sittlichen Gesetz gemacht wird. Die sittliche Norm des absoluten Gesetzgebers wird nun nicht mehr nur personalistisch angeschaut oder gar nur in ein absolutes Symbol, in „Gott" in Anführungszeichen, projiziert und auch nicht mehr nur nach der augustinischen Illuminationstheorie als Reinheit und Idealität der Norm, als *verum et bonum in se* erlebt. Die Soseinsidealität wird als die immanente Vollendungsaufgabe und Seinsverwirklichung, als die *perfectio* und das *actu bonum* des ontologischen Bereichs natürlich erkannt. Die Zielstrebigkeit zu dieser Vollendung, diesem *finis naturae*, also der Zweckgedanke des Eigenwesens wird als die οἰκεῖα ἀρετή, der sittliche Sinn jedes Wesens als seine ontologische Gutheit in der universalen Weltordnung erkannt, der schon die unvernünftigen Wesen durch ihren Instinkt notwendig unterworfen sind.

Im zweiten sinnlichen Bereich wird nun ein altes, direkt von Isidor und indirekt aus dem römischen Recht stammendes Inventarstück der Naturrechtslehre plötzlich lebendig: *quod natura omnia animalia docuit*, Zeugung, Kinderaufzucht u. dgl. Damit wird nun die eigentliche Vitalssphäre unter Überwindung des restlichen augustinischen Dualismus in den Bereich der ontologischen Gutheit mit einbezogen.

Im dritten menschlichen Bereich ist die naturgesetzlich eigentümliche, aber nun erst freie sittliche Wesensvollendung die Verwirklichung der menschlichen Naturanlage als *animal rationale et sociale*. Der Primat des Geistwesens tritt nun klar hervor. Freilich ist *animal rationale* dem System selber nach nicht ganz konsequent oder wenigstens des aristotelischen Wortklangs wegen nicht deutlich komplex genug aus-

Digitized by Google

gedrückt. Es müßte heißen *animal spirituale*, denn gemeint ist ja die ganze Sinnvollendung der Seele in ihrer intellektuell-voluntativen Wesensverwirklichung, das volle Werde, der du bist. Dazu gehört aber auch schon nach der aristotelischen Lehre von Natur aus die Gotteserkenntnis, das Fundament der natürlichen Religion als Wesenspflicht des Menschen und zugleich seine Gemeinschaftsaufgabe als natürlich inkorporiertes Wesen, als *animal naturaliter sociale* in der Verwirklichung des *bonum commune*. Der Gesetzgeber der Menschennatur ist ja *rector totius universi*, und Gesetz hat immer die Ordnung *ad felicitatem communem* im Auge (90, 2). Die Erweiterung von der natürlichen Bestimmung des Menschen ins Sozialethische nimmt nun endgültig auf der Basis der mittelalterlichen Einheitskultur und der Aristoteles-Renaissance die Kultur als solche in die christliche Ethik auf.

Das bedingt eine Wandlung des dritten Gedankens Alexanders von der habituellen Gnade in die habituellen natürlichen Tugenden als Qualitäten der Seelenvermögen. Sie sind nicht mehr nur glänzende Laster wie bei Augustinus. Das gestattet Thomas zugleich auch eine sittliche Vertiefung des Verdienstgedankens von der sozialen Ordnung her (Summa Theol. I. II. 94, daselbst auch alle weiteren, nur mehr nach Quaestio und Artikel angegebenen Zitate).

So erstaunlich weit ist nun der natürliche Bereich des menschlichen Lebens erstreckt. Aber dieser rationale Humanismus ist beschränkt durch die Sünde, das Laster und die Erbsünde, die aktive, habituelle und essentielle Unordnung wider das Naturgesetz. So bedarf es nicht nur um der Schwerfälligkeit des Menschen willen, auch um einer wesenhaften Schädigung seiner Natur willen, einer essentiellen seinsumwandelnden Gnade und der Offenbarung, die dann weit über alles Natürliche hinaus die jenseitigen Ordnungen erschließt und den Menschen in sie einfügt, über der natürlichen Kultur den Bau der positiven Religion auftürmt, wo dann die schon in aller natürlichen Seinsordnung wirkende Gotteskraft sich erst voll entfaltet und wo erst die geheimnisvollen Illuminations- und Informationstheorien des Augustinismus ihre volle Gültigkeit erhalten.

Nachdem nun so die Wurzel der thomistischen Ethik in der Erkenntnislehre und Metaphysik der praktischen Vernunft aufgedeckt ist, kann kurz nach dem eigenen Gedankengang des Systems ihre Konsequenz für die Willensmetaphysik der *actus humani* und die Seinsethik der habituellen Tugenden dargelegt werden. Alle eigentlich menschlichen Akte fallen unter den freien Willen als ein Vermögen des Willens und der praktischen Vernunft. Da kein handelndes Wesen anders bewegt als nach der *intentio finis*, der Absicht der Zweckverwirklichung, ist das Prinzip der menschlichen Handlungen, soweit sie eben menschlich sind, die Zweckverwirklichung. Da jedes Wesen seine *perfectio* erstrebt, erstrebt es sein *bonum perfectum*, seine vollendete Gutheit, und die ist für den Menschen seine eigene natürliche Gutheit, aber letztlich auch das *bonum universale*, Gott selbst, der somit das letzte Objekt des Willens ist. Damit ist dann die *fruitio ultimi finis*, das Genießen und Ruhen im höchsten Ziel erreicht. Das ist die *essentia beatitudinis*, die aber zugleich *gaudium de veritate, de universali vero* als dem Objekt der reinen Vernunft

Digitized by Google

ist. Gottesliebe und Gotteserkenntnis, soweit dies möglich ist, sind im immanenten Wesensgesetz des Menschen selbst verankert und tragen darum nicht mehr ganz zu Recht den antiken Namen der Eudämonie. Die thomistische Ethik ist eine humanistische Pflichtethik mit anthropologischer, aber gottgesetzter Norm und theozentrischem Ziel.

Durch all diese Bestimmungen ist der Wille vielfältig determiniert. Wohl bewegt er sich selbst, *movet se ipsum*, geht selber von der Potenz in den Akt über (9. 3), wohl ist er ein rein innerliches Prinzip. Aber er steht vor allem als Wesenswille, *potentia qua volumus*, in der realistischen Soseinsordnung aller Wesenheiten und ist also niemals rein schöpferisches Prinzip, immer nur ein *naturalis motus*, der nur von dem ursächlich als *causa secunda* gesetzt sein kann, der die Wesensnatur selber setzt als die alle Wesen tragende und bewegende Kraft und der zugleich auch ihr naturgemäßes Willensziel ist, das *naturaliter volitum universale bonum*. Von Gott in freier Entfaltung der verliehenen Kraft zu Gott! Der Wille ist ferner mit der *neccessitas naturalis finis* an das Wollen eines Objekts und damit an den Intellekt gebunden, der ihn gleichfalls bewegen kann durch die Vorhaltung des zu wollenden Objekts. Er ist frei nur als Geistwille, als *appetitus rationalis* durch die *electio*, die Wahl irgend eines *bonum in communi*, das allerdings auch ein *bonum apparens*, ein Scheingut sein kann. Auch das sinnliche Begehren kann den Willen durch Vorhalten eines Objektes bewegen (9. 2). Die Herrschaft aber, das *imperare* hat die *ratio* in der Wechselwirkung von Geist und Wille, obwohl das erste Bewegende in dem Seelenvermögen der Wille ist. Die übrigen Sonderakte in dieser Wechselwirkung, *fruitio* und *intentio*, *consensus* und *usus*, stehen mehr auf seiten des Willens, die *electio* ist geteilt. Das ist die hohe strenge Willensmetaphysik einer kritisch realistischen Welt, die keine seinsmäßige Willkür und Unordnung kennt, und die Willensdefinition so hoch nimmt, daß alles blinde Begehren, Drang und Trieb weit unter ihm bleiben.

Ebenso hoch und fast feierlich ist es gesehen, wenn die Gutheit des menschlichen Seins als *plenitudo essendi debita*, als pflichtgemäße Seinsvollkommenheit bezeichnet wird (18. 1.). Nur Gott, in dem kein Unterschied zwischen Dasein und Sosein ist, hat schlechthin und einfach die ganze Fülle seines Seins. Der Mensch aber kann sein Wesensgesetz auch nicht erfüllen, seine Einzelakte können dem Objekt nach oder den Umständen und dem Ziele nach gut oder schlecht sein. Die Gutheit des inneren Willens, des Wesenswillens ist aber immer nur gegeben durch die Ordnung der Vernunft und die formale Konformität mit dem göttlichen Willen (19. 10). Sein Verdienst besteht nur in der Wahrung des persönlichen Ordnungsverhältnisses zu Gott und zur gottgesetzten Ordnung der Gemeinschaft des ganzen Universums (21. 4).

Allein der Wille ist nicht nur ein *appetitus intellectivus*, er erstreckt sich auch noch in die Sphäre des sensitiven Teils, weil nun Thomas das aristotelische Verhältnis von Leib und Seele durchführt, die menschliche Seele als höchste Leibform über der vegetativen und animalischen Seele auffaßt. Damit fallen nun auch die Affekte, die *πάθη* oder *passiones*, auch *affectiones* oder *perturbationes* genannt in den Bereich der Ethik (22. 2). Das ist eine hochbedeutsame Erweiterung der Ethik und eine Durchbrechung der augustinischen Spiritualität. Das sinnliche Streben, der *appetitus sensitivus*, gehört zum Menschsein, die Erregungen des sinnlichen Strebens, dem die Affekte mehr angehören als dem eigentlichen Willen, sind an sich sittlich indifferent (24. 1). Sie sind keine Krankheiten der Seele, wie die Stoiker, Cicero und Augustinus meinten (De civ. IV, 9. 4). Aber sie müssen unter dem Imperium der Vernunft und des Willens stehen und werden erst durch diese Regulierung sittlich gut. Es gehört sogar zur Vollendung des menschlichen Guten, daß auch die Affekte geregelt seien, daß das realistische Soseinsgesetz des Menschen *totum simul*, ganz zugleich erreicht werde. Die Auswirkung des konnaturalen Guten, die ungehinderte Wesensbetätigung als *delectatio*, als Lust vollendet erst die menschliche Tätigkeit. *Operatio connaturalis non impedita*,

Digitized by Google

operationem perficiens delectatio (33. 4). Es gibt sogar eine Konkupiszenz *cum ratione* (30. 3), nach Aristoteles Rhetorik (I). Natürlich kann hier nicht das ganze feinsinnige Gewebe der thomistischen Affektpsychologie, obwohl sie ganz unter ethischen Gesichtspunkten durchgeführt ist, dargestellt werden (22—48).

Nachdem nun so im Gegensatz zu Bonaventuras formalistischer Liebesethik die thomistische Willenslehre mit dem ganzen Reichtum der natürlichen Affekte und allen sittlichen Spannungs- und Ausgleichsmöglichkeiten zwischen Geist und Wille in der aktiven Sphäre des sittlichen Lebens als erstem Teil der Ethik beendigt ist, der ausdrücklich als *de actibus humanis* bezeichnet ist, beginnt erst die Problematik der thomistischen Seinsethik. Die Problematik des sittlichen Seins wird wesentlich gefaßt als Konstitution. Dieser Begriff ist dem modernen mechanistischen Denken weithin verlorengegangen — nur neuere medizinische Strömungen erobern ihn im Gefolge des organischen Denkens wieder langsam zurück, und so ist für uns dieser seinsethische Teil nicht leicht verständlich. Konstitution ist der notwendige Mittelbegriff zwischen der reinen Substantialität und der reinen Funktionalität, eine organische Kategorie der bleibenden Dispositionen und Qualitäten in allem Lebendigen. Die enorme geistesgeschichtliche Bedeutung der thomistischen Ethik besteht nun darin, daß Thomas die organologische Art des aristotelischen Denkens, die bei ihrem Urheber selbst nur mehr die Substanzfrage geklärt hat, aber nicht mehr die seinsethische Charakterfrage (wo Aristoteles über die mechanistische Mittebestimmung der Tugend trotz des Habitusbegriffes nicht hinaus kam) nun auf die Tugendlehre übertragen hat. Das geschah auf Grund der gesamten Leistungen der christlichen Seinsethik, nur leider ohne die geniale Persönlichkeitsethik Bonaventuras. Diese Bedeutung der thomistischen Tugendlehre ist freilich noch kaum gesehen worden, weil die Strukturpsychologie des Denkens sich noch nicht von dem relativistischen und idealistischen Psychologismus befreit hat, noch nicht kritisch realistisch geworden ist und die Denkstruktur noch nicht mit ihren konnaturalen Objekten in Beziehung zu setzen gelernt hat. Diese ganze hochaktuelle Problematik dürfte am ehesten an der thomistischen Konstitutionsethik geklärt werden.

Der Habitus ist eine Qualität, eine Disposition zum Handeln. Er ist *determinatio subiecti in ordinem ad naturam rei*, begründet in der menschlichen Spannung zwischen Potenz und Akt, und in der substantiellen Spannung zwischen Anlage und Wesensverwirklichung. Die Seele ist wohl der entferntere Träger des Habitus, eigentlich aber liegt er im Vermögen.

Wenn wirklich eine reale Seinswandlung der Seele stattfinden soll, *ut simus consortes naturae divinae*, damit wir der göttlichen Natur gleichgeartet werden, muß notwendig eine übernatürliche Gnade in uns wirken, ein *habitus* in der Seele *secundum essentiam* geschaffen werden, die religiöse Wiedergeburt, die uns erst voll im Jenseits zuteil wird, wo dann auch alle Illuminationstheorien in Gültigkeit treten.

Digitized by Google

Aber für Thomas handelt es sich zunächst nur um die natürlichen Tugenden, freilich unter Mitwirkung der allgemeinen Gnade, aber praktisch mit der bloßen Blickrichtung auf die Freiheit. Und da werden Dispositionen durch Akte verursacht, durch Übung der Vermögen in bestimmten geistigen und moralischen Akten (50. 2). Auch in dieser Habituslehre liegt ein Begriff der Bildung vor. Er besteht freilich nicht wie bei Bonaventura in der *informatio* durch die Erkenntnisobjekte und ein symbolisches Geprägtwerden darnach. Der Ton liegt auf der Aktivität. Es ist eine Übung und Einstellungsbildung der tätigen Vermögen, formale Bildung statt materialer, wiederum mit dem Endziel, das immanente Wesensgesetz des Menschen als wesensgemäße Betätigung und bleibende Befähigung zur vollen Wirklichkeit zu bringen. Da der Habitus Übungssache ist, kann er verstärkt und geschwächt werden und ist dann zu unterscheiden nach seinem Objekte. Die verschiedenen Habitus stammen niemals ganz aus der generellen oder individuellen Natur, obwohl es auch z. B. eine körperliche Komplexion zur Keuschheit gibt (51. 1). Erst eine allmähliche und öftere Einübung wird das Vermögen in seiner Passivität *totaliter vincere*, ganz zu einer bestimmten Disposition determinieren (51. 3). Nur Gott kann auch direkt eine bestimmte Determination ohne die Mitwirkung der *causae secundae* des Menschen bewirken (49—54).

Wesensziel jedes Vermögens ist seine aktive Wirksamkeit und Wirklichkeit, *finis potentiae actus*. Tugend bezeichnet also eine gewisse *perfectio* des Vermögens. Damit ergibt sich ganz von selbst ein natürliches System der Tugenden. Die indeterminierte Beziehung der Vermögen muß auf das immanente Wesensziel des Menschen hingelenkt werden. Der iraszible und konkupiszible Teil der Vermögen muß die habituelle Konformität mit der Vernunft erhalten. Die reinen Vernunftvermögen müssen *in ordine ad voluntatem rectam* stehen, so daß die intellektuellen Tugenden nicht ohne die moralischen möglich sind und besonders die Klugheit am meisten notwendig ist, um Weisheit, Wissenschaft und Geist (*intellectus*) zu erlangen. Die moralischen Tugenden sind Wahlhaltungen, *habitus electivae*, nicht ohne Geist und Klugheit in pflichtgemäßer Vollendungsabsicht, *debita intentio finis*, bis es endlich dem Menschen habituell konnatural wird, sein Ziel recht zu beurteilen und ebenso auch die Sonderprinzipien seiner Wesensbetätigung.

So gibt es zehn moralische Tugenden entsprechend den Affekten, nämlich: Starkmut, Mäßigkeit, Freigebigkeit, Großzügigkeit (*magnificentia*), Großmut, Ehrliebe, Sanftmut, Freundlichkeit, Wahrhaftigkeit und Liebenswürdigkeit (Takt), (60. 5). Die vier Kardinaltugenden entsprechen dem *rationale per essentiam*, der eigentlichen Vernunft durch die Klugheit und dem *rationale per participationem*, den nur an der Vernunft teilnehmenden Vermögen, nämlich die Gerechtigkeit dem unter der Vernunft stehenden Willen, der Starkmut dem irasciblen und die Mäßigkeit dem konkupisziblen Vermögen.

Da aber die *felicitas* des Menschen eine doppelte ist, eine der menschlichen Natur proportionierte und also dem Menschen durch die Prinzipien seiner eigenen Natur er-

Digitized by Google

reichbare und eine, die über seine Natur hinausgeht, kann er diese höhere nur durch eine gewisse Teilnahme an der göttlichen Natur erreichen. Es muß also auch noch theologische übernatürliche Tugenden geben, Glaube als die Erkenntnishaltung in übernatürlichen Dingen, Hoffnung als die Willenshaltung zu ihnen *in intentione* und Liebe als die spirituelle Einigung (45—70). Die Sünden und Laster sind das genaue Gegenstück zu den Tugenden als die ungeordneten Akte und die fehlende *dispositio* und *perfectio*. Notwendig fällt darnach die Erbsünde im religiösen Bereich in das Wesen der Seele selbst (73, 2) ist dann aber auch *habitus* als ungeordnete Disposition nach der Auflösung der harmonischen Urgerechtigkeit (72. 1) (71—89).

Soweit reichen die innern Prinzipien des sittlichen Handelns. Allein der Mensch ist nicht nur ein spirituales, er ist auch ein soziales Wesen. Die Individualethik reicht nicht aus, es ist auch eine Sozialethik nötig, eine Politik im aristotelischen Sinn. Nun haben zwar schon alle allgemeinen Sätze der praktischen Vernunft, die auf Handlungen hingeordnet sind, den Sinn des Gesetzes, aber das eigentliche Gesetz bezieht sich auf die soziale Ordnung des Gemeinwohls. *Omnis lex ad bonum commune ordinatur* (90. 2). Das Gesetz ist also Verfassung des Volkes, *lex est constitutio populi*, und die bestimmte Hinordnung auf das Gemeinwohl ist Sache der ganzen Gemeinschaft oder ihres Repräsentanten. Vollkommene Gemeinschaft ist erst der Staat als das Volk mit Verfassung, daher die Definition des Gesetzes: *rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata* (90. 4). Nun ist aber der Fürst der Gemeinschaft des ganzen Universums Gott selbst, das Gesetz als *dictamen practice rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam* ist also in der zeitlosen ewigen Vernunft selbst ein ewiges, *lex aeterna*. Der Mensch nimmt jedoch als reguliert an diesem alles regulierenden Gesetze teil und so haben wir es als eine Einprägung in uns durch die Neigungen zu unsern Wesensakten und Zielen. Damit ist die Illuminationstheorie Augustins umgedeutet in die immanente Neigung der Wesensanlage, der realistischen Soseinsgesetzlichkeit, der *naturalis inclinatio ad debitum actum*. Wir werden durch die Teilnahme an der *providentia* selber *providens*, vorsehend. — Alles Streben aber geht hervor aus dem wesensmäßigen Streben nach dem letzten Ziel (91. 2). Damit ist nun die absolute sittlich-soziale Norm und ihre kritisch realistische Erkenntnismöglichkeit in uns festgelegt. Das Naturgesetz gibt uns die allgemeinen unbeirrbaren Prinzipien der sittlich sozialen Ordnung, wie: das Gute ist zu tun, das Böse ist zu meiden. Die menschliche Vernunft muß aber selbst zu den besonderen Schlußfolgerungen daraus fortschreiten, die besondere Bestimmungen dazu finden (*dispositiones particulares adinventae*) und so entsteht das nicht mehr unfehlbare positive menschliche Gesetz. Da sein eigentlicher Verpflichtungsgrund in der Ableitung der *conclusiones* aus den Prinzipien des ewigen und natürlichen Gesetzes sich ergibt, verpflichtet, soweit dies der Fall ist, auch das menschliche Gesetz vor dem Gewissen. Die Spannung zwischen Legalität und Moralität ist damit grundlegend

Digitized by Google

beseitigt. Das menschliche Gesetz ist veränderlich. Es muß den Umständen angepaßt werden, ja es besteht eine sittliche Verpflichtung, schrittweise von der unvollkommeneren zur vollkommeneren Verfassung fortzuschreiten, eine Pflicht der Evolution (97. 1). Da die Menschen nach dem Sündenfall sich aber nicht mehr von Natur aus als Teil des Ganzen fühlten und nicht mehr ungetrübt ihre natürliche soziale Vollkommenheit erreichen konnten, mußte zum Naturgesetz hinzu noch ein göttliches Gesetz kommen, die geoffenbarte *lex divina*, zunächst ein unvollkommenes der Furcht im alten Bunde, dann das vollkommene der Liebe und der Ordnung der innern Akte des Menschen im neuen Bunde.

In diesem Aufriß der Sozialethik als Gesetzeslehre gibt nun Thomas seine Geschichtsphilosophie und Entwicklung der Heilsgeschichte. Der Symbolismus der früheren geschichtsphilosophischen Strukturvergleichung ist völlig gebrochen, nur die Vorbildlichkeit des alten Testaments für das neue noch beibehalten. Thomas ist immer empirisch eingestellt und so wird ihm die Behandlung des alten Gesetzes gewissermaßen zum Grundtext einer noch überwiegend natürlichen Ordnungswelt, aus der er sein Staatsideal und seine Religionsphilosophie abstrahiert.

Die Quaestionen 98—105, schon auffallend durch die Länge, gehören zu den meisterlichsten der ganzen Summa. Hier verrät sich der Hohenstaufenenkel und große Systematiker. Der Staat ist ihm in richtiger Anordnung der Staatszwecke Rechts-, Wohlfahrts- und Kulturstaat zugleich. Thomas macht einen Versuch der Rechtssystematik nach der Soziologie der staatlichen Beziehungen (104. 4), er bestimmt die beste Staatsform, weit über Aristoteles hinaus aus der Verbindung von Monarchie, Aristokratie und Demokratie als Volksgewalt des allgemeinen aktiven und passiven Wahlrechts (105. 1). Er verbindet Autorität und Freiheit, Leben und Eigentum und sucht so das Ideal der gesellschaftlichen Beziehungen (105, 2). Er sucht die Idealität des Völkerrechts zu bestimmen und zuletzt die der hausväterlichen Gewalt (105. 3. 4). Bei der Behandlung der Moralgesetze ist die Deutung der ideellen Anordnung des Dekalogs das Wichtigste (105). Völlig neu aber auch im Rahmen der mittelalterlichen Symbolik sind seine Überlegungen über das Zeremonialgesetz (101—103), wobei er sich weitgehend auf Moses Maimonides stützt. Sie sind nichts weniger als eine vollständige Religionsphilosophie unter kulturphilosophischen Gesichtspunkten nach den *diversos modos communitatum* und der Kultuseinrichtungen *in ordine ad bonum commune hominum* (99. 3). Diese Religionsphilosophie behandelt nun wirklich die Eigenständigkeit der religiösen Sitten, wiederum ausgehend vom empirischen Material des alten Testaments, aber immer vordringend bis zur abstrakten Gesetzlichkeit. So ist sie zusammen mit der Lehre von den eigenständigen religiösen Akten, die unter der Tugend der Gerechtigkeit in der speziellen Tugendlehre behandelt werden (II. II. 81—101), wirklich eine Religionsphilosophie, nicht nur das Fundament einer solchen, das schon die erste Wissenschaft im aristotelischen Sinn, die Metaphysik mit ihrem Gottesbeweis legt, wozu dann noch die „Glaubenswissenschaft" in der I^{a}. II^{ae}. kommt.

Darüber erst erhebt sich der kulturphilosophische Teil der Religionsphilosophie, der die objektive Gestaltung der Religion im Kult und in den Sitten behandelt und zuletzt erst kommt der subjektive Teil der innern religiösen Akte. Freilich ist unter diesem Gesichtspunkt die

Digitized by Google

Summa bisher noch nicht untersucht worden, da ja für diese natürliche und empirische Religionsphilosophie die Zeit vielleicht jetzt erst gekommen ist.

Im Zusammenhang der theoretischen Gesetzeslehre folgt der Übergang zum Gesetz der innern Sittlichkeit und Religion des neuen Bundes, zur Lehre von der Gnade und den Charismen und dann zum zweiten speziellen Teil der Ethik, der Lehre von den sieben Haupttugenden im einzelnen. Von all dem kann aber hier abgesehen werden, weil die thomistische Ethik als System nun an sich selber schon ein einheitliches Ganzes der natürlichen Sittlichkeit ist. Daß sie notwendig ihrem ganzen Ansatz nach ein offenes System nach ihrer übernatürlichen Ergänzung hin ist, braucht nicht betont zu werden. In diesem theologischen Teil ist sie auch nicht wesentlich, sondern nur technisch neu. Ihr natürlicher Teil aber steht als ein epochemachendes Werk mitten in der Entwicklung der Zeit und in der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit.

Das thomistische System hat den religiösen Gehalt des Mittelalters und der positiven Offenbarung in eine neue wissenschaftliche Form gebracht, vor der selbst die erhabene Leistung der symbolischen Weltanschauung endgültig als bloß vorwissenschaftlich erschien. Aber auch diese neue wissenschaftliche Form barg nur in anderer Art den Geist des abendländischen Mittelalters durch den Primat des Logos und den kritischen Realismus der gottgesetzten, aber natürlich erkennbaren Soseinsgesetzlichkeit aller Wesen. Damit war zugleich der sozialethische Gedanke einer echten organischen Gemeinschaftsordnung geborgen gegenüber der neuen nominalistischen und steigend idealistischen Wissenschaft, dem Primat des Kürwillens, dessen Wesensstruktur als irrational unerkennbar sein sollte, und der Auflösung der Gemeinschaft im Individualismus. Da der Katholizismus in all diesen Punkten Wesenszüge eines eigenen Seins zu verteidigen hatte, hat er überraschend schnell das von der eigenen Zeit als fortschrittlich und hypermodern empfundene thomistische System als sein eigenes erklärt, und mit Recht bis heute als sein wissenschaftliches Idealsystem beibehalten. Gerade heute aber hat dieser aufs höchste vervollkommnete Aristotelismus in der geistigen Situation eines neuen kritischen Realismus aufs neue Entscheidendes zu sagen.

Zugleich aber hat sich in den Streitigkeiten um die „moderne" Wissenschaft die neue Wendung zu allen jenen individualistischen Wesenszügen des neuzeitlichen Denkens vollzogen, die dem Halbjahrtausend von 1300—1800 den Charakter aufgeprägt haben.

Texte: Anselm von Canterbury, Monologium. Dialogus de veritate, de libero arbitrio M. L. 158. Hugo von St. Victor, De sacramentis christianae fidei M. L. 176. Bernhard von Clairvaux, De consideratione L. 5. De gratia et libero arbitrio. Sermones in canticum canticorum M. L. 182, 183. Peter Abaelard, Ethica (Scito te ipsum), ed. Victor Cousin 1849. Petrus Lombardus, Libri quattuor sententiarum,

Digitized by Google

editio ad aquas claras. Opp Bonaventurae T. I. 1882. Bonaventura, Breviloquium, Collationes in hexaemeron ibid. T. V. Thomas von Aquino, Summa theologica, I. u. I. II. Opp. 1882 T. IV. V.

Literatur: Fr. Baumker, Die Lehre Anselm von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit 1912. I. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik 1909. E. Vacandard, Vie de St. Bernhard 1910. I. Schiller, Abaelards Ethik im Vergleich zur Ethik seiner Zeit. 1906. Etienne Gilson, La Philosophie de St. Bonaventure 1924. O. Renz, Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin. W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik 1911. I. Steinbüchl, Der Zweckgedanke in der Philosophie d. Th. v. A. 1912.

III. DIE AUFLÖSUNG DES MITTELALTERS UND DIE ANFÄNGE DER NEUZEIT.

Durch den mittelalterlichen Symbolismus und die Aristotelesrenaissance im christlichen Geiste ist die neuzeitliche Persönlichkeit herangereift. Die souveräne Beherrschung der Erkenntnisvorgänge und die Spiritualität sittlichen Wollens hat in jenen Gliedern der Bildungsschicht, in denen sich die scholastische Bildung tatsächlich verwirklichte, Träger eines Geistes geschaffen, den exakte Wissenschaftlichkeit und freier sittlicher Idealismus kennzeichnet wie den neuzeitlichen. Kein Zweifel, daß hier die wahren Schöpfer der Renaissance zu suchen sind und daß die Aristotelesrenaissance der eigentlich scholastischen Richtung ihr Anfang gewesen ist. Einen Geist wie Dante versteht man nur, wenn man erkennt, wie er als Dichter noch ganz dem franziskanischen Symbolismus folgte und bewußt ein Weltgedicht mit dreifachem Sinn komponierte, wie er aber dem Verstand nach der franziskanischen Armutsbewegung und dem italienischen Nationalismus als der Renaissance des römischen Kaisertums folgte. Schon ist für ihn die freie schöpferische Persönlichkeit und ihr Ruhm Lebenssinn in einer neuen Zeit.

Das Janusgesicht Dantes teilen alle seine Zeitgenossen. Es ist besonders eigentümlich und markant bei Johannes Duns Scotus (1308). Ihm fiel die schwere Aufgabe zu, eine Synthese aus Bonaventura und Thomas zu schaffen, den durch Thomas wissenschaftlich unhaltbar gewordenen Symbolismus durch einen voluntaristischen christlichen Liebesidealismus zu ersetzen. Er wollte nicht weniger als den vermeintlich heidnischen Naturalismus des thomistischen, teleologisch gebundenen Geistwillens durch eine noch modernere Erkenntnistheorie und Willensmetaphysik überbieten. Diese Aufgabe ist dem *doctor subtilis* wirklich in einem völlig regelrechten System geglückt, aber doch nicht so, daß er nicht tatsächlich die drei Wesensmerkmale des mittelalterlichen Geistes, den rationalen Gottesbegriff, den gemäßigten Realismus und den sittlichen Objektivismus bis zur alleräußersten gerade noch orthodoxen Grenze abschwächte. Als Denker steht er selbst

Digitized by Google

schon über der Grenze, er ist wirklich schon gemäßigter Voluntarist, gemäßigter Nominalist und indeterministischer Individualist.

Duns Scotus muß schon prinzipiell von der Erkenntnistheorie aus verstanden werden. Erkenntnis ist nun wesentlich ein subjektives synthetisches Urteil des menschlichen Geistes. Sie ist freilich noch nicht geistautonome Synthesis wie bei Kant mit 12 rein subjektiven inneren Kategorien der allgemeinen Geistesorganisation. Aber die fünf scotistischen Universalien, *genus*, *species*, *differentia*, *propium* und *accidens*, sind tatsächlich, *actu*, nur im Erkennen. Das Wesensgesetz des Dinges wird nur im Erkennen aktiv synthetische Wirklichkeit eigener geistiger Art. Seine entelechetische Keimkraft, der organologische Charakter der Wesensgesetzlichkeit, ist verlorengegangen und damit die eine Hälfte und Grundlage des gemäßigten Realismus.

Das *universale in re* ist für Duns keine *res* mehr, keine Wesensentfaltung der *species*, es ist nur mehr *realitas* oder *formalitas*, ein bloßer Sachverhalt, nur ein *commune*, eine verschiedenen Dingen gemeinsame Wesensbestimmtheit, was übrigens für die vier Universalien außer der *species* durchaus richtig ist. Die Einheit der Soseinssachverhalte, der *ordo unitive contentorum*, ist letztlich nicht mehr durch die *species*, sondern durch die *haeceitas*, die Individualität, bestimmt. Erst mit ihr ist die *ultima realitas entis*, die entscheidende Soseinsbestimmung des Seins, gegeben. Das große Artgesetz der ontologischen *lex naturalis* ist beseitigt, die realen Unterschiede zwischen Dasein und Sosein sind aufgehoben und damit ist natürlich auch sofort eine teleologische Ethik unmöglich. Der Begriff gilt nur von einem Ordnungskomplex von Soseinsbestimmungen, *notio est alicuius complexionis*, er ist ein Denksymbol für die Zusammensetzung der Bestimmungen im Ding selbst, *signum coniunctionis aliquorum in re*. Das Universale ist trotz seines *fundamentum in re*, einer Sachgrundlage für die gemeinsamen Wesensbestimmungen nur in uns selber ein synthetischer Begriff des tätigen Geistes, *in nobis compositio actus intellectus* (Rep. I dist. 38. 2. 15).

Eine erste Folge dieser subjektivistischen Erkenntnistheorie ist es nun, daß für Duns eine wirkliche Geistesautonomie denkbar wird, eine tatsächliche Unabhängigkeit des Geistes vom Willen, eine wirkliche Freiheit der Synthesis, ja sogar eine Geisteshaltung der Klugheit ohne moralischen Habitus (quodlib. 5. 12). Die *acies mentis* Augustins ist also hier vom Willen gelöst und erhält idealistischen Charakter wie bei Kant. Die andere Folge aber ist, daß es nun für Duns auch einen wirklich spontanen freien Willen gibt, unabhängig vom Geist, von der Sinnlichkeit, vom sittlichen Habitus, einen prinzipiell unabhängigen Willen, der für sich selbst einzige ausreichende und totale Ursache des Wollens sein kann, der prinzipiell undeterminiert wollen kann, wenn er freilich auch als ein nicht tatsächlich von der Seele selbst getrenntes Vermögen zu allen in der Seele möglichen Determinationen in Beziehung steht. Der Kürwille ist damit zum primären Wesenscharakteristikum des Menschen geworden, das individuelle Sein des geistigen Menschen. Der nur generelle Wesenswille als *appetitus naturalis*, die *naturalis voluntas*, ist demgegenüber entwertet durch ihre Naturgebundenheit an die Menschenart, er besitzt nur eine rein passive Naturvollkommenheit. Die thomistische Würde des allgemeinen Menschenwesens ist entwertet durch den Gedanken der individuellen Freiheit des Willens. Nur der Geist hat, obwohl auch er grundsätzlich völlig frei handeln kann, eine gewisse Naturgebundenheit an seine Objekte, vor allem an die unveränderliche

Digitized by Google

Erkenntnisordnung. Auf seiner Seite muß darum auch die Unveränderlichkeit der praktischen Erkenntnis in der *synteresis* als Anlage und der *conscientia* als *habitus* der praktischen Folgerung stehen. Der Wille hat die Kraft, die Aufmerksamkeit des Geistes selbst von seinem konnaturalsten Objekt, der Gotteserkenntnis und der Erkenntnis seines höchsten Zieles und von der richtigen Entscheidung überhaupt abzulenken. Im Willen allein ist also auch die Sünde *ex libertate* (Ox. II. 43. 2). Der Wille kann nicht ständig notwendig auf sein Endziel gerichtet sein. Er ist dies prinzipiell nicht einmal in der ewigen Seligkeit, auch dort noch ist er faktisch frei, wenn auch unveränderlich. Im Leben aber ist er auf die Mittel gerichtet.

So versteht es sich von selbst, daß nun nicht mehr die *theoria* und auch nicht mehr die praktische Wesensvollkommenheit des Menschen das höchste Ziel der Ethik sind. Das ist nur mehr die Liebe selbst, nur mehr der reine Liebesidealismus als reine Willensautonomie. Aus sich gut ist nur der Akt der Liebe zu Gott, die freie Kürwillenstätigkeit ist der Sitz der *habitualis bonitas*, der Tugend als *habitus electivus acquisitus*. Selbst die übernatürlichen eingegossenen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung sind noch nicht eigentlich übernatürliches Leben, immer noch Naturzustand gegenüber dem sittlich religiösen Zustand. Das ist erst die reine Liebe, erst ihr sittlicher Akt ist *acceptabilis*, ist annehmbar für Gott, so daß Gott dann durch die angenehm machende Gnade ihm auch die *acceptatio*, die Hinordnung des Kürwillens auf Gott selbst als die wesentliche Güte verleiht. Das ist die Prädestination der Auserwählten, freilich nicht mehr für ein sittlich religiöses Sein, nur noch zu einem freien sittlich religiösen Handeln und nach Julian und Abaelard die erste Durchbrechung der christlichen Seinsethik.

Denn auch Gott ist nun nicht mehr primär Geist, sondern primär freier Wille, die thomistische *scientia approbationis* steht also jetzt über dem Geist. Der Wille richtet sich wohl nach der göttlichen Wesenheit als fundamental höchstem Gesetz, sowie es ihm der göttliche Geist als die absolute Güte vorhält, die aber dann der göttliche Wille völlig frei als höchstes formales Gesetz nur um ihrer selbst willen liebt, womit er sich also frei der höchsten Vernunft unterwirft.

Das scotistische System ist durchaus ein Gegensystem mit dem ständigen Hinblick auf den Gegner, Thomas von Aquin, dem es in allem Richtigen gerecht werden will. In der nächsten Generation aber mußte schon notwendig das rein neuzeitliche System kommen, das die scotistischen Sonderlehren zum ausschließlichen Systemprinzip macht, nur noch voluntaristisch, nominalistisch und individualistisch ist. Dieser wahrlich nicht geringe Ruhm, das erste rein neuzeitliche System begründet zu haben, gebührt Wilhelm von Ockham (ca. 1298 bis 1350). So ist er nicht nur der *venerabilis inceptor* des Terminismus oder neuen Nominalismus. Aber es gibt nicht einmal eine kritische Ausgabe von ihm, weil er sich auch persönlich auf die Seite der Neuzeit, des jungen absolutistischen Hausmachtstaates stellte und so in Konflikt mit der Kirche geriet. Er starb im Dienste Ludwigs des Bayern im Franziskanerkloster zu München.

Ockham hat mit der unerbittlichen, aber beschränkten Konsequenz des großen Theoretikers die erkenntnisidealistischen Möglichkei-

Digitized by Google

ten im Augustinismus hervorgeholt und sie ausschließlich ohne die apriorische Idealität der Wesensgesetzlichkeit betont. Für ihn kommt nur noch die innere Welt selbst in Betracht. Es sind uns nur Phänomene gegeben, konfuse Intuitionen von singulären Dingen. Auch Thomas hatte schon die sinnliche *species* als konfuse Intuition bezeichnet, aber für ihn stand dahinter die realistische und organologische Wesensgesetzlichkeit. Für Ockham dagegen bezeichnet die sinnliche Vorstellung, die zu einem bleibenden und reproduzierbaren Gedächtnisbild der *memoria* wird, nur mehr eine wesentlich singuläre und individuelle Sache, deren Realität nur mehr eine Willenswirkung des völlig freien göttlichen Willens ist, nur mehr sozusagen aus der *approbatio dei* stammt, nicht mehr aus der *scientia approbationis*, und von Gott selber und den reinen Geistern nur *a posteriori* in ihrem wahren Wesen erkannt wird.

Dieses Vorstellungsphänomen ist aber ein natürlicher *terminus*, ein natürlich gegebenes Begriffszeichen. Das ist eine individualistische und voluntaristische Umdeutung des anselmischen *naturale rei verbum*. Nur das Lautbild im Worte und das Schriftbild sind völlig willkürliche Zeichen. Der natürliche Begriff ist als erste Intention, als erster Aufmerksamkeitsbegriff komplex, indistinkt und konfus. Erst in der zweiten Intention wird von der Konfusion der individuellen Dingeigentümlichkeiten abgesehen. Das Ding kann unter den nun rein subjektiven Kategorien der fünf Universalien gesehen werden. Diese sind keine realen Soseinsbestimmtheiten, ja nicht einmal mehr Formalitäten des Seins, sie sind nur mehr reine Tätigkeit, reiner Akt des subjektiven Erkennens selbst. Es sind also wirklich nur mehr wie bei Kant rein subjektive Konstruktionen über die individuelle undeterminierte Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aufgestellt, in deren Rahmen dann viele Dinge fallen können.

Damit sind nun aber die Dinge an sich wenigstens für unser Erkennen völlig ordnungslos geworden. Die Welt ist in ihrer Gesetzlichkeit völlig unerkennbar für uns, blinde Mannigfaltigkeit, prinzipiell zufällig und kontingent, individuell und indeterminiert und all dies deswegen, weil für den Franziskaner die völlig freie Willenswirkung Gottes, die allen Dingen erst ihr Sein verleiht, voran steht, und Gott selber nur eine individuelle Einzelidee von jedem Einzelding und Einzelvorgang in der Seele einschließlich der sittlichen Willensakte des Menschen besitzt. Es heißt nicht mehr wie bei Augustinus, die Dinge sind, weil Gott sie als wesensgesetzlich erkennt, sondern weil Gott sie als gegenwärtige und zukünftige will und diese seine Willensakte sieht. Wenn Duns Scotus aus dem Nebeneinander determinierter und kontingenter Dinge noch auf einen freien Willen Gottes geschlossen hatte, so ist jetzt, wo eben alles kontingent ist, auch das nicht mehr möglich. Gott kann auf keine Weise bewiesen werden, weil er uns nicht als konfuse Intuition gegeben ist und darum auch nicht abstraktiv erkannt werden kann.

Mit der völligen nominalistischen Vernichtung der natürlichen Theologie, ja fast des ganzen Wissens selbst, fällt ähnlich wie bei Kant alle religiöse Gewißheit dem Glauben zu, hier aber dem Offenbarungsglauben, der ja schon den ganzen ontologischen Teil der Erkenntnistheorie sozusagen als „Glaubensmetaphysik" bestimmt hat. Der Glaube lehrt das völlig Andersartige, das unendlich von dem endlichen Menschen Verschiedene. Mit der Beseitigung des Realismus tritt notwendig der Fideismus auf. Wir können von der Schöpfung — statt einer der Vernunft näher liegenden ewigen Welt —, von der Kontingenz dieser Welt, von den Gründen der Heilsveranstaltung nichts wissen, weil sie freie gesetzlose Bestimmung Gottes sind wie die Auserwählung.

Ebenso können wir kein naturgesetzliches, kein objektives Sittengesetz erkennen, weil auch die Bestimmung von Gut und Böse lediglich beim freien Willen

Digitized by Google

Gottes liegt. Hier vernichtet der Voluntarismus ebenso, wenn auch auf ganz andere Art wie bei der augustinischen Prädestination völlig jede freie Ethik. Hier gibt es wirklich nur die unbedingte Heteronomie des Gotteswillens und seiner geoffenbarten Bestimmungen für die Sittlichkeit, und wiederum wissen wir nur durch den Glauben an die Offenbarung, daß dieser Wille nicht ganz willkürlich, sondern doch irgendwie geordnet ist. Luther, der ja aus der Schule Ockhams kommt, hat daraus ganz konsequent gefolgert, daß der Glaube allein selig macht und natürliche sittliche Werke eigentlich gar nicht möglich sind.

Allein Ockham selbst hat als Franziskaner und Erkenntnistheoretiker zwei andere Folgerungen aus seinem Fideismus für die Ethik gezogen. Die sittliche Vollendung geschieht einmal durch den eingegossenen Tugendhabitus der Liebe, dann aber auch intellektuell durch eine Art positiver Glaubensbildung, ähnlich der dritten Illuminationsstufe Bonaventuras. Die eingegossene Gnade verleiht uns das oberste Prinzip alles Glaubens und Wissens zusammen: alles von Gott Geoffenbarte ist wahr. Erst durch die Belehrung aber wird diese Glaubensanlage für den impliziten Glaubensinhalt zu einem erworbenen Glaubenshabitus. Die ständige Übung der Glaubensakte aller Glaubensartikel verstärkt diesen Habitus und der Zweifel schwächt ihn. So kann die gesamte Offenbarung zu einer expliziten Glaubensbildung und damit die intellektuelle Wesenswandlung des Menschen erreicht werden. Die Beteiligung des Willens am Glaubensakt ist psychologisch fein gesehen, ja zum Befehl des Willens übersteigert. In der Zustimmung des freien Willens zur Glaubenserwerbung besteht nun der letzte Rest sittlicher Freiheit.

MEISTER ECKHART (1260—1327).

Ockham ist hier absichtlich vor Meister Eckhart behandelt worden, schon um die Konsequenz des Scotismus zu zeigen, dann aber auch, weil der größte deutsche Mystiker am ehesten von Ockham her zu verstehen ist, d. h. aus der erkenntnistheoretischen Situation um 1300, wenn man nicht selber den meist schiefen Autoritäten zum Opfer fallen will, die der Meister für seine große absolut selbständige Konzeption nachträglich aus der Bibel und dem ganzen philosophischen und theologischen Schrifttum herbeigezerrt hat. Eckhart ist als Dominikaner nicht Voluntarist, er geht vom Intellektualismus aus, ist aber auch kein Intellektualist im Sinn des romanischen Realismus, der vor allem die Strukturgesetzlichkeit der Dinge voranstellt, das streng geordnete Sosein der Dinge. Eckhart ist nur Realist im Gegensatz zu Duns und Ockham durch die Übersteigerung der organologischen Seite des Realismus. Das Sosein der Dinge wird ihm zum bloßen Schein gegenüber dem Dasein, der wirkenden Seinskraft. *essentia* ist bloße Form oder meint das *esse ipsum*, das gleich Gott ist. *Deus est esse*, Gott ist Sein, d. h. für die vitale Urkraft des primitiven nordischen Menschen, des ersten ganz großen Denkers vom Jenseits des römischen Limes — er ist ein Herr von Hohenheim bei Erfurt —: nicht der Wille und nicht die intellektuelle Formung ist das wahre Wesen der Wirklichkeit, sondern das Dasein als die zeugende Kraft des Universums. Der wie bei Scotus angeblich exzessive Realismus, für den der Meister selbst überzeugt und eifrigst Autoritäten an allen nur denkbaren Stellen sammelt, ist wahrlich nur extremster Nominalismus, löst fast Gott selber in die wir-

Digitized by Google

kende Urkraft des Daseins auf und macht alle Form zum bloßen Scheinprozeß einer raum- und zeitlosen Daseinsmacht. Das unpersönliche Es der Geistesdialektik hat den wundervoll reinen und unschuldigen Menschen und Denker Eckhart, dies große Symbol des deutschen Geistes selbst, schuldlos in die Heterodoxie gestürzt, gegen die er sich durch seinen streng kirchlichen Willen gefeit glaubte. Der schützte ihn auch, aber nur gegen die Häresie, wie er selbst dunkel ahnte: *errare possum, haereticus esse non possum.* (Defensorium S. 2.)

Meister Eckhart war nicht in dem Maße wie seine Zeitgenossen für die Erkenntnistheorie interessiert. Sein Ideal ist der Metaphysiker, der aber nicht wie Bonaventura die symbolische Formstruktur und nicht wie Thomas die Wesensnatur des Dinges in erster Linie sieht, sondern das Sein selbst: *omnis res de consideratione est metaphysiti in quantum ens* (D. 28) das wirkende Sein selbst, *esse ipsum*, ist ja das erste aller Dinge und unmittelbar von der ersten universalen Ursache aller Dinge.

Das wirkende Sein ist es auch, das wahrhaft erstrebt wird, nicht die formale Wesensvollendung (D. 28. 9 *quod vere desideratur est esse*). Er folgt hier lieber Avicenna als Thomas, weil für ihn die Form, die *essentia non ab alio, a nullo est* (D. 11) und ohne Dasein nur in der geistigen Ordnung wahr bleibt. Die Kopula ist bezeichnet ja im Satz keine Existenz, nur eine *inhaerentia praedicati*, scotistisch gesprochen nur eine Realität und Formalität. Schon im Erkenntnisprozeß ist es Eckhart nicht um die Strukturerkenntnis des Dinges zu tun, sondern um jene organologische Rückwirkung des Erkennens auf die Seele, durch die sie gleichsam alles wird, um die Seinsseite des realistischen Erkenntnisvorganges. Die *imago* in uns wird vollkommen, wenn die Seele Gott erkennt, denkt und liebt, nicht aber sich selbst und ihre eigene humanistische *perfectio* (D. 16). Denn auch das *esse cognitum sive intellectuale artis et naturae* kommt von Gott her (D. 45) genau wie das natürliche Sein. Ja, Eckhart übersteigert wenigstens rhetorisch und moralisch nach seinem mystischen Identitätssystem des inneren Menschen und Gottes die Gottgewirktheit der Erkenntnis fast schon bis zur theopanistischen Selbsterkenntnis Gottes in der Seele (aber noch nicht zum pantheistischen Bewußtwerden Gottes im Menschen): *illud idem cognitum et cognitio, in quo deus se cognoscit, hoc est uniuscuisque abstracti spiritus cognitio vel cognoscere vel cognitum.* Dieselbe Erkennenstätigkeit Gottes, in der er sich selbst erkennt, das ist auch eines jeden entwordenen Geistes Erkennenstätigkeit (D. 61). Und so versteht sich die Übersteigerung der augustinischen Illuminations- und Informationstheorie zur ununterschiedenen Seins- und Wirkensidentität der Seele und Gottes: *deus sub ratione veri capitur ab intellectu, sub ratione boni a voluntate, ratione esse illabitur essentiae animae.* Gott wird erfaßt und empfangen als wahr im Geist, als gut im Willen. Aber das sind nur Seelenvermögen; als wirksames Sein erst tritt er selbst ein in das Wesen der Seele (D. 20).

Für den extremen und einseitigen organologischen Realismus muß notwendig die andere Seite des Realismus, die reale Form als Strukturordnung geradezu zum *nihil*, zum Nichts werden. *In esse uno non est ordo.* Im wahrhaft einheitlichen Sein ist keine Strukturordnung mehr. *Actio et passio motus unus, gignens et genitum unum in re ingenitum, agens inquantum agens non factum nec creatum* (D. 3). Das, wodurch ein Ding ist, *id quo est*, sein wirkendes Sein überwiegt völlig sein Formsein, *id quod est*, seine Eigentätigkeit und seine Eigentümlichkeiten. *Esse est ipsa actualitas etiam omnium formarum*, das wirkende Sein ist die eigentliche Wirklichkeit auch aller Formbestimmtheiten (D. 9). Es ist nur relativ von der Form verschieden, wenn es auch nicht ruht, bis es die Form ausgeprägt hat und dann doch als Zeugendes mit dem Gezeugten eins

Digitized by Google

ist, als *actum* mit dem *agens* an sich ein *increatum*, ein ungeschaffenes, eine Bewegung ohne *actio in distans*. Die elementaren Qualitäten sind nur verschiedenen Differenzen durch das Subjekt und im Subjekt (D. 27). Ja, es ist eine dunkle Kraft, eine *occulta virtus* in der Natur, die haßt irgendwie die bloße *similitudo*, das bildhafte Form- und Ähnlichsein, sofern dies Andersheit, *alietas*, Unterscheidung vom wirkenden Sein und damit von Gott selbst ist. Sie haßt jede Selbständigkeit in der Natur (D. 24). Das Bild Eckhardts hierfür ist das Feuer, das alle Selbständigkeit der eigenen Form des Holzes aufzehren soll, wie die Gottesliebe alle Selbstsucht und Selbständigkeit. Das ist wahrlich die äußerste Vernichtung aller Form und Struktur bis zum völligen *nihil*, nicht nur bloß bis zu einem Scheindasein aller Kreatur.

Der Symbolismus hatte den transzendenten Wesensgehalt der Kreatur in ihrer exemplarischen Kategorialität gesehen, bei Eckhart wird die Kreatur in ihrem Sondersein zur bloßen Potenz, zur bloßen Möglichkeit gegenüber dem wirkenden Sein. Die christliche Lehre von der Schöpfung und Erhaltung aller Dinge wird von Eckhart so ernst genommen, daß er nur mehr das wirkende Sein Gottes sieht als das ausschließliche *id quo est* in allem, nur mehr das *ens ab alio* in allem gelten läßt. Das führt zu einem Identitätssystem alles wirkenden Seins fast gegen den Willen des Meisters. Aber er weiß wohl, daß diese gefährliche Identität der eigentliche Sinn seiner Spiritualität ist, denn sie ist die metaphysische Grundlage und Perspektive seines ethischen Pragmatismus, seiner Auffassung der Gotteskindschaft, die ihm über alles geht. Diese Identität stammt aus dem ehrlichen Radikalismus eines Primitiven, der unbekümmert, aber immer genial, alle Autoritäten seiner erstaunlichen Bildung tendenziös in seinem Sinne deutet.

Meister Eckhart will die Kindschaft Gottes als ethische, geist- und willensautonome Metaphysik, als die Gottesgeburt in der Seele. Er ist seinem Wollen nach geistige Persönlichkeit und ethischer Individualist mit der intellektuellen Methode der Abscheidung des innerlichen Menschen von aller Äußerlichkeit des Werkes und des Scheins. Danach muß er verstanden werden. Nun erlaubte ihm aber sein absolutes Identitätssystem prinzipiell alle Deutungen, und so griff er zu seiner orthodoxen Rechtfertignng nach der Seinsethik des Johannesevangeliums als Lebenslehre. Er konnte das ehrlich, weil er seine Spiritualität für den wahren geistigen Sinn des Evangeliums hielt. Stets hielt er die Unterscheidung zwischen der wahren und natürlichen Sohnshaft Christi, des Logos, fest und unsere bloße Kindschaft durch Adoption und Inkorporation in Christus als Glieder des Hauptes und der Kirche. Er betont, daß wir nur durch die Gnade und die freie sittliche Liebe, *per gratiam et caritatem* umgewandelt werden. Christus ist wahre *imago*, wir sind nur *ad imaginem*, wir werden nicht ganz verwandelt, *non totum in totum* (D. 44), wir sind regeneriert, aber das ganze Werk der Schöpfung bezieht sich auf diese Wiedergeburt (45). Wir werden nur dem wahren Sohn vereinigt, wie in der Eucharistie viele Brote umgewandelt werden in den einen wahren Leib Christi selbst (15).

Digitized by Google

Unsere Seele ist nicht ganz ungeschaffen, sie ist nur gezeugt. Aber das verhängnisvolle naive Spiel dieses eifernden Vernichters der Wesensstruktur mit dem exzessiven Realismus im Sittlichen spielt ihm den Streich, daß er die Natur Christi als die allgemein menschliche Natur fassen muß, *humana natura communis* (17), wie er auch organologisch der *natura generalis* gegenüber das weibliche Prinzip bei der Zeugung zur bloßen Formalität macht. Nach dem Identitätssystem ist dann aber doch der in uns geborene Sohn der wahre Sohn Gottes, *ipse est filius* (15), also doch ein *increatum* in der Seele, das wirkende Sein Gottes selbst, und wir sind so eins mit Gott, *unum cum deo*, ja mitschöpferisch mit Gott, *creant omnes res cum deo* (37), daß wir schon nicht mehr in dieser Welt, sondern im ewigen Nun leben. Die johanneische Lebenslehre als gnadenvolle übernatürliche Erhöhung des menschlichen Seins zur gottverbundenen Geistgesetzlichkeit wird umgedeutet in die reale Vergottungsmystik einer gottmenschlichen natürlichen Seinsmetaphysik. Die Eigengesetzlichkeit der Religion ist aufgelöst in Theophanismus, in „natürliche Seinstheologie". Unsere Liebe ist als *amor unus vel caritas* wie beim Lombarden, der doch auch rechtgläubig gestorben sei, und damit weiterhin wie bei Abaelard der heilige Geist selbst.

Die Gotteslehre Meister Eckharts gehört als Ganzes nicht in den Rahmen dieser Darstellung. Nur was für die eigentliche Ethik wichtig ist, muß kurz erwähnt werden. Das ist vor allem der neuplatonische Zug, den Eckhart wohl von seinem Ordensgenossen Ulrich von Straßburg (1277), seinem entfernteren Vorgänger in Straßburg, und von Dietrich von Freiberg übernommen hat. Aber er hat diesen exzessiven Realismus organologisch umgebogen und in sein System eingefügt. Gott ist durch seine Macht, Gegenwart und *essentia*, sein wirkendes Wesen ungeteilt in jedem Sein. Das wird übersteigert zur Behauptung, *deus est esse, deus igitur et esse idem* (D. 28). So wird Schöpfung für Eckhart notwendig Übertragung des Seins auf die nur ideell im ewigen Wort bestehenden Dinge, die wegen der einheitlichen Wirkung Gottes zugleich mit der ewigen Emanation, der *processio* der real-verschiedenen Personen in Gott als Simultanschöpfung im *nunc aeternum*, in der ewigen Zeitlosigkeit sich vollzieht. Gott gebiert den Sohn und im selben Akt spricht er die Kreatur aus, *loquitur creaturam*. Das ist nicht mehr ein seinsetzendes Erkennen wie bei Augustinus oder seinsetzendes Wollen wie bei Ockham, es ist Seinswirken ohne *actio in distans*, ohne Trennung der Ursache von der Wirkung. So geht die wirkliche Spiritualität Augustins, der transzedente Idealismus eines reinen und doch unendlich mächtigen Geistes ohne jede Materie verloren. Eckhart droht nicht nur der Rückfall in den Neuplatonismus und Emanatismus, sondern sogar in den Materialismus, da ja im Identitätssystem die Materie, die Wurzel der vergänglichen Dinge und doch auch *esse rerum omnium, inquantum esse* in den Ewigkeitsbereich fällt, nicht in die Zeit (D. 28). Die systematische Konstruktion, die dieser Gefahr entspricht, ist die Voransetzung der *deitas*, der Gottheit vor den persönlichen Dreifaltigkeitsprozeß als unbewußten „stillen Grund" ohne Bewegung. Allein das ist doch mehr fast nur eine unerwünschte Systemkonsequenz, als daß man Eckharts ganzes System danach als „Panentheotismus" bezeichnen könnte.

Dieser stille Grund entspricht aber genau dem Seelengrund im menschlichen Geiste, der nun in dieser organologischen Seinsmetaphysik gleichfalls den augustinischen Charakter der idealistischen *acies mentis* verliert,

Digitized by Google

wohl noch Wachtstube der Seele, Licht und Fünklein, *synteresis* und Geist heißt, aber zur allein freien Seinskraft völliger Unbestimmtheit herabsinkt, *nec illud, nec illud, liberum ad omni nomine et nudum absque omni forma*, dunkler Seelengrund, absolut einfach wie Gott eins und einfach ist. Eckhart nennt die Predigt, die davon handelt und die Identität des Seelengrundes mit Gott ausspricht, dunkel, verwirrt und wie traumgebunden und will ihr in seiner Selbstverteidigung den orthodoxen Sinn der guadenvollen Verleihung göttlichen Lebens durch Christus geben, der in die Seelensubstanz eintritt, spricht aber dann doch wieder von dem nackten Wesen, das in die nackte Seele kommt und ihr mehr als bloßes Wirken, das göttliche und gottförmige Sein selbst, eben doch das eine unbestimmte wirkende Sein verleiht, das uns zum Geschlecht und Samen Gottes macht (D. 60. 2. 4). Auch von der Seele gilt *in esse animae non est ordo*. Allein nun kommt noch eine andere Gedankenreihe zur Geltung, die er selbst unter seine Systemprinzipien zählt, der exzessive Realismus der sittlichen Qualitäten, der *bonitas* und *iustitia*. Das hätte ihn wirklich vor der Heterodoxie retten können, wenn er nicht auch *bonitas* und *iustitia* wieder mit dem wirkenden Sein kontaminiert und identifiziert hätte, sie im göttlichen Geist und Willen hätte beruhen lassen. Umgekehrt nämlich wie die elementaren Qualitäten sollen die sittlichen Qualitäten nicht vom Subjekt ausgehen, sondern das Subjekt determinieren (D. 27), und das konnte zu einer realen sittlich religiösen Strukturordnung, zu einer echten Seinsethik im christlichen Sinne führen. Nur der gerechte Mensch, *homo iustus inquantum iustus* wäre so der sittlich freie gottförmige, nur die *bonitas habitualiter inhaerens*, die sittlich freie erworbene Gutheit, soll wirklich erst die Stätte der Gottesgeburt in der Seele sein.

So möchte sich Eckhart von den Folgen seines Identitätsystems retten, die Eigenständigkeit der Sittlichkeit und Religion aufrechterhalten. Es gelingt ihm nicht. Seine große metaphysische Konzeption hatte den Strukturrealismus zu gründlich zerschlagen, als daß der extreme neuplatonische Realismus, der notwendig in organologischen umschlägt, ihn hätte retten können. In wundervoller sittlicher Reinheit wollte Meister Eckhart höchste Spiritualität, aber die Dialektik der Geistesentwicklung seiner Generation hat ihn genau wie Duns Scotus zu einem Zwittersystem verführt, das in sich unhaltbar ist. Die nach Eckharts eigenem Wort noch *sompnia*, traumgebundene Individualität der Neuzeit schafft sich intuitiv ihre erste gewaltige metaphysische Konzeption und zerstört alle Strukturordnung durch den Gedanken der alleinwirkenden Kraft. Nur der Verstand möchte noch den entscheidenden Gedanken des Mittelalters, den des *ordo* retten. So wird auch Eckhart zu einer tragischen Gestalt der Übergangszeit. Seinem reinen Glauben und guten Willen aber ist es zu danken, daß seine ganze Schule, die der deutschen Mystik, nicht dem Pantheismus verfiel, wohl seine religiös-sittliche Spiritualität

Digitized by Google

übernahm, nicht aber seine metaphysische Konzeption, und so zu einem herrlichen, leuchtenden Herbst des Mittelalters geworden ist.

In der letzten Stunde dieses Herbstes hat nochmals ein großer deutscher Denker, Nikolaus von Cues (1401—1464), eine Synthese des ausgehenden Mittelalters und der anbrechenden Neuzeit versucht. Aber es ist ihm nur beinahe, konjektural, geglückt, einheitlich Kardinal und Humanist, Kurialist und Konziliarist, Meister der Summenweisheit und Essayist zu sein, gotisch zu schreiben und nicht in die Kursive zu verfallen. Er macht die Spannung selbst zum System, wie es heute im umgekehrten Sinn beim Übergang vom Nominalismus zu einem neuen Realismus wieder Mode und auch Aufgabe ist. Die *coincidentia oppositorum*, die Einheit der Gegensätze, die Vereinigung von *intuitio* und *ratio*, Einheit und Unendlichkeit, Schöpfung und Geschaffenem, Wirklichkeit und Möglichkeit, Organologik und Exemplarismus (Fülle und Form), *identificare* und *identitas*, *complicatio* und *explicatio*, *esse* und *posse* (*possest*) *posse facere* und *posse factum*, *conceptio* und *conceptus* wird enorm gelehrt und sprühend geistreich versucht und bleibt dennoch im Essayistischen. Das ungeheure Problem der erkenntnismetaphysischen Organisation des Menschengeistes, der Spannung zwischen kritisch-idealistischem intuitiven Schöpfertum des Geistes und seiner konnaturalen Bindung an endliche Formen in der diskursiven *ratio* ist die Forderung der Zeit an den Kusaner. Er hat sie nicht gelöst, weil er ständig als Theologe an sein Objekt der Geisttätigkeit gebunden blieb, an den Gottesbegriff, in dem die *coincidentia oppositorum* nicht realiter besteht, nur für uns erscheint. Wir müssen uns Gott gegenüber mit Ausnahme dessen, daß er ist, mit Konjekturen begnügen, nicht aber unserm Geist selbst gegenüber, wenn wir nicht auf die Grundposition der Möglichkeit aller Wissenschaft, den kritischen Realismus, verzichten wollen.

Der Kusaner hat auf ihn verzichtet und seine *docta ignorantia*, das Wechselspiel zwischen *intuitio* und *ratio*, an die Stelle kritischer Philosophie gesetzt. So blieb ihm nur der nun schon unzeitgemäße Symbolismus einer intellektuellen Deutung des Glaubensinhalts, einer Umbildung der positiven Offenbarung in eine dionysianische Gnosis der Entfaltung des Weltprozesses im trinitarischen Geiste selbst. Wohl wird die Eckhartische Seinsentfaltung, weil der Exemplarismus beibehalten ist, zu einer Geistentfaltung. Zum Erzeugen kommt das Denken nach dem Doppelsinn von *conceptio* hinzu. Christus ist zugleich der Sohn als der empfangene und der Logos, *conceptus* (*patris et mentis*), in dem alles gedacht wird. Aus dem *conceptus* aber geht der *actus* und die Reflexion hervor, der Heilige Geist als verbindende Liebe und als *motus* zugleich, als die bewegende Entfaltung des Gedankens, die *explicatio* des Weltprozesses (D. vis. Dei 19). Auf dieser nun wesentlich transzendent idealistischen Basis treten die drei mystischen Stufen

Digitized by Google

der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung in symbolische Korresponsion mit der *memoria* als der *complicatio* aller Abbilder Gottes, mit der *intelligentia* und *voluntas* und zu den theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe bis zur völligen Geistes- und Liebeseinigung mit Gott in *certitudo*, *apprehensio* und *connexus*.

Eine bewunderungswürdige Synthese fast der ganzen christlichen Ethik scheint geglückt. Aber im Gegensatz zu Dionysius und trotz der Betonung der Gnade, Liebe und Freiheit und des Mittlertums Christi ist doch hier in Wahrheit alles intellektualisiert, vor allem der reale Weltprozeß selbst. Der Humanismus scheint das Meisterstück geleistet zu haben, auch echt mittelalterlich sein zu können. Dennoch fehlt das Kernstück des Mittelalters, die realistische Ordnungsstruktur. So ist nicht der äußerst verfeinerte Intellektualismus eines einsamen Denkers und Künstlers, sondern das nüchterne, kritisch realistische System des Aquinaten als die rechte Mitte zwischen Symbolismus und Intellektualismus bis heute das letzte und endgültige Wort des Mittelalters geblieben.

Texte: J. Duns Scotus, Reportatorum Parisiensium l. IV. Wadding, ed. nov. 1891—95. W. von Ockham, Ausgabe fehlt. Summa totius logicae Vened. 1508. Centiloquium theologicum 1495. Meister Eckhart, (Deutsche Schriften), ausgewählt und übersetzt von J. Bernhart 1914. N. Denifle, Meister Eckharts lateinische Schriften ..... 1886. Daniels-Baeumker, Eine lateinische Rechtfertigungsschrift u. E. 1923. Nikolaus von Kues, Ed. Paris 1514. Wichtigste Schriften übers. E. Scharpff 1862.

Literatur: Minges, Der angeblich exzessive Realismus des Duns S. 1908. Ist Scotus Indeterminist? 1912. J. Bernhart, Bernhardische und Eckhartische Mystik. 1912. E. Vansteenberghe, Le cardinal Nicolas de Cues 1920.

Digitized by Google